

اشرف القوائد

اردو شرح

شرح العقائد

تأليف

مفتی فدا محمد

دارالعلوم رحمانیہ میمنہ صوبہ

ضبط و ترتیب

مولانا نذیر البصر

فصل پورہ پشاور

مدنی مکتب خانہ

صوبہ



اشرف الفوائد

اردو شرح

شرح العقائد

تالیف

مفتی فدا محمد

دارالعلوم ارحمانیہ مینی صوابی

ضبط و ترتیب

مولانا خیر البصر

فائل پدمہ شہتہ پٹنہ

مدنی کتب خانہ
صوابی

جملہ حقوق محفوظ ہیں

نام کتاب :	اشرف الفوائد
تالیف :	مولانا مفتی فدا محمد دارالعلوم رحمانیہ مبنی ضلع صوابی
نسخامت :	۶۱۲
تعداد :	
قیمت :	

ملنے کے پتے

- مدنی کتب خانہ عبدالرحمن پلازہ صوابی
- مکتبہ دیوبند و اسلامی کیسٹ مرکز
- مکتبہ شیخ الہند ٹھنڈ کوئی (صوابی)
- مکتبہ طیبہ بٹاکرہ روڈ ٹوبی
- مکتبہ علمیہ محلہ جنگلی پشاور
- مکتبہ محمودیہ اکوڑہ خٹک
- مکتبہ بازار چھوٹا لاہور
- دینی کتب خانہ صوابی

فہرست مضامین

صفحہ	عنوان	نمبر شمار
۱۹	خطبہ	۱
۲۰	ہر کام کو بسم اللہ سے شروع کرنے کی حکمت	۲
۲۱	لفظ اللہ کی تحقیق	۳
۲۲	لفظ اللہ کی خصوصیات	۴
۲۲	الرحمن الرحیم	۵
۲۳	الحمد لله	۶
۲۳	ثناء کے تین معنی	۷
۲۴	مدح	۸
۲۴	شکر	۹
۲۶	باب تقفل کے خصوصیات	۱۰
۲۸	والصلوة علی نبیہ	۱۱
۲۹	الفرق بین النبی والرسول	۱۲
۳۱	الفرق بین الآل والاہل	۱۳
۳۱	اصحاب	۱۴
۳۴	وبعد	۱۵
۳۶	الشرائع	۱۶
۳۹	فرائد	۱۷
۴۱	عطف الانشاء علی الخیر	۱۸
۴۲	احکام	۱۹
۴۵	علم کلام کی ابتداء	۲۰

صفحہ	عنوان	نمبر شمار
۴۹	علم کلام کے وجوہ تسمیہ	۲۱
۵۱	متاخرین اور متقدمین کا علم کلام	۲۲
۵۲	واصل بن عطاء	۲۳
۵۳	حسن بصری رحمہ اللہ	۲۴
۵۴	مرکب گناہ کبیرہ کے بارے میں علماء کے آراء	۲۵
۵۴	منزلہ بین المؤمنین کا بیان	۲۶
۵۶	متاخرین کا علم کلام	۲۷
۵۷	شیخ ابوالحسن اشعریؒ	۲۸
۵۸	ابوعلی جبائی	۲۹
۵۹	اشاعرہ اور ماتریدیہ کے درمیان اختلاف	۳۰
۶۱	فلسفہ عربی زبان کی طرف منتقل ہوا	۳۱
۶۳	علم الطبیعیات کی تعریف	۳۲
۶۸	قال اهل الحق	۳۳
۷۰	حقائق الاشیاء ثابتہ	۳۴
۷۳	شیخی کا بیان	۳۵
۷۴	بدیہی التصور اور بدیہی التصدیق میں فرق	۳۶
۷۵	هذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان	۳۷
۷۸	خلافاً للسوفسطائیه	۳۸
۸۰	هلم جرا	۳۹
۸۱	ولنا تحقيق انا نحزم	۴۰
۸۳	حیات، بدیہیات وغیرہ	۴۱

صفحہ	عنوان	نمبر شمار
۸۷	علم کا بیان	۴۲
۹۴	اقسام سبب	۴۳
۹۸	فالحواس جمع حاشۃ	۴۴
۱۰۰	خواص ظاہرہ اور باطنہ کا بیان	۴۵
۱۰۲	بصر کا بیان	۴۶
۱۰۳	قوت شامہ کا بیان	۴۷
۱۰۸	خبر صادق کا بیان	۴۸
۱۱۱	خبر متواتر کا بیان	۴۹
۱۱۳	خبر انصاری	۵۰
۱۱۷	سُعیہ و ابراہمہ	۵۱
۱۱۸	خبر الرسول	۵۲
۱۲۱	علم الاستدلال	۵۳
۱۳۰	عقل اور اس کی قسمیں	۵۴
۱۳۲	نفس کا بیان	۵۵
۱۳۶	ملاحظہ کا بیان	۵۶
۱۴۵	الحام کا بیان	۵۷
۱۴۹	عالم کے لغوی اور اصطلاحی معنی	۵۸
۱۵۱	قدیم کی قسمیں	۵۹
۱۵۵	وہو اما مرکب وہو الجسم	۶۰
۱۵۹	او غیر مرکب کالجوہر	۶۱
۱۶۱	حوالی کا بیان	۶۲

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۶۳	والعرض ما لا يقوم بذاته	۱۶۷
۶۴	اما الاعيان فلا لها لا تخلوا عن الحوادث	۱۷۳
۶۵	ولهنا ابناح	۱۷۸
۶۶	والثالث ان الازل	۱۸۰
۶۷	ليس عبارة عن حالة والمحدث للعالم هو الله	۱۸۲
۶۸	برهان تطبیق کا بیان	۱۸۵
۶۹	موجودات کی دو قسمیں	۱۹۰
۷۰	الواحد	۱۹۱
۷۱	برهان تنازع کا بیان	۱۹۲
۷۲	لو کا بیان	۱۹۹
۷۳	القديم	۲۰۱
۷۴	القادر العليم	۲۰۷
۷۵	ليس بعرض	۲۰۹
۷۶	ولا جسم ولا جوهر	۲۱۵
۷۷	ولا مُصَوَّر	۲۲۱
۷۸	کم کی دو قسمیں ہیں	۲۲۳
۷۹	ولا یجری علیہ زمان	۲۲۸
۸۰	ولا یشبہہ شیء؟	۲۳۶
۸۱	قال الشيخ ابو المعين	۲۴۰
۸۲	دھریہ کا بیان	۲۴۳
۸۳	صفات ذات اور صفات افعال کا بیان	۲۴۷

صفحہ	عنوان	نمبر شمار
۲۳۹	فلاسفہ صفات سے منکر ہیں	۸۴
۲۵۱	صفات باری تعالیٰ کی چار قسمیں	۸۵
۲۵۴	صفات باری تعالیٰ نہ عین ہیں اور نہ غیر ہیں	۸۶
۲۶۳	عینیت اور غیریت کا بیان	۸۷
۲۶۸	مرکبات ذہنیہ اور خارجیہ	۸۸
۲۷۱	صفت علم کے بارے میں اقوال	۸۹
۲۷۳	صفت ، ارادہ اور مشیت	۹۰
۲۷۶	صفت نگوین کا بیان	۹۱
۲۷۹، ۷۸	صفت کلام اور اس کی قسمیں	۹۲
۲۸۹	قرآن حادث ہے یا قدیم	۹۳
۲۹۴	معتزلہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے حکم ہونے کا بیان	۹۴
۳۰۸	صفت نگوین کا بیان	۹۵
۳۲۱	نگوین اور کون آپس میں ایک دوسرے سے علیحدہ ہے	۹۶
۳۲۹	اللہ تعالیٰ کے صفت ارادے کا بیان	۹۷
۳۳۳	رویت الباری	۹۸
۳۳۶	رویت الباری پر اہل حق کے دلائل	۹۹
۳۳۵	معتزلہ کے شحات	۱۰۰
۳۵۳	اللہ تعالیٰ تمام افعال عباد کے خالق ہیں	۱۰۱
۳۶۰	معتزلہ کے دلائل	۱۰۲
۳۶۳	تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادے سے ہیں	۱۰۳
۳۶۹	انسان کو اختیار حاصل ہے	۱۰۴

نمبر شمار	عنوان	صفحہ
۱۰۵	استطاعت فضل کے ساتھ ہوگا	۳۷۹
۱۰۶	استطاعت بمعنی سلامتی اسباب	۳۸۸
۱۰۷	قدرت میں ضدین کی صلاحیت ہے	۳۹۰
۱۰۸	جوانسانی طاقت سے باہر ہے انسان اُس کا مکلف نہیں	۳۹۲
۱۰۹	مقتول اپنے وقت پر مر چکا ہے	۳۹۹
۱۱۰	موت اللہ کے حکم سے آتا ہے	۴۰۱
۱۱۱	حرام رزق ہے	۴۰۴
۱۱۲	ہر بندہ اپنا رزق کھا کر رہے گا	۴۰۶
۱۱۳	ہدایت اور گمراہی اللہ کے ہاتھ میں ہے	۴۰۷
۱۱۴	اصل للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں	۴۱۰
۱۱۵	عذاب قبر حق ہے	۴۱۵
۱۱۶	وزن اعمال حق ہے	۴۲۷
۱۱۷	سوال حق ہے	۴۳۰
۱۱۸	حوض کوثر حق ہے	۴۳۱
۱۱۹	پُل صراط حق ہے	۴۳۱
۱۲۰	جنت اور جہنم حق ہے دونوں ابھی موجود ہیں	۴۳۳
۱۲۱	گناہ کبیرہ کا بیان، کیا گناہ کبیرہ سے انسان ایمان سے نکلتا ہے	۴۳۸
۱۲۲	معتزلہ کے دلائل	۴۴۳
۱۲۳	اس سلسلے میں خوارج کا مذہب	۴۴۶
۱۲۴	اللہ تعالیٰ شرک معاف نہیں فرماتے	۴۴۸
۱۲۵	شرک کے علاوہ معاصی اور کبائر کی معافی ہوگی	۴۵۰
۱۲۶	معاصی پر عذاب جائز ہے	۴۵۲
۱۲۷	رسولان خدا کے لئے شفاعت ثابت ہے	۴۵۵

صفحہ	عنوان	نمبر شمار
۴۶۱	اصل کہاں جہنم فی النار نہیں ہوں گے	۱۲۸
۴۶۵	معتزلہ کا مذہب	۱۲۹
۴۶۷	ایمان کے لغوی معنی	۱۳۰
۴۷۰	ایمان کے اصطلاحی معنی	۱۳۱
۴۷۳	جمہور محققین کا مذہب	۱۳۲
۴۷۹	ایمان میں کمی اور زیادتی کا بیان	۱۳۳
۴۸۶	ایمان کے بارے میں قدریہ کا مذہب	۱۳۴
۴۹۰	ایمان اور اسلام ایک ہے	۱۳۵
۴۹۵	انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے یا نہ	۱۳۶
۴۹۹	نیک بختی اور بد بختی کا بیان	۱۳۷
۵۰۱	رسول بھیجے میں حکمت الہی	۱۳۸
۵۰۵	رسولوں کی تائید معجزات کے دریلے	۱۳۹
۵۰۸	سب سے پہلے آنے والے پیغمبر اور آخری پیغمبر	۱۴۰
۵۱۲	پیغمبروں کی تعداد	۱۴۱
۵۱۶	تمام انبیاء کرام مبلغ تھے	۱۴۲
۵۱۹	افضل الانبیاء کا بیان	۱۴۳
۵۲۰	فرشتوں کا بیان	۱۴۴
۵۲۶	معراج کا بیان	۱۴۵
۵۳۰	کرامت اولیاء کا بیان	۱۴۶
۵۳۲	بعض کرامات کا بیان	۱۴۷
۵۳۸	خلفائے راشدین کا بیان	۱۴۸
۵۳۳	خلافت راشدہ کا بیان	۱۴۹
۵۴۶	ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کا وصیت نامہ	۱۵۰

صفحہ	عنوان	نمبر شمار
۵۴۷	خلافت تیس سال تک رہے گا	۱۵۱
۵۵۰	مسلمانوں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے	۱۵۲
۵۵۳	امام کا ظاہر ہونا ضروری ہے	۱۵۳
۵۵۵	امام کا قریشی ہونا ضروری ہے	۱۵۴
۵۵۷	امام کے لئے معصوم ہونا ضروری نہیں	۱۵۵
۵۵۹	امام کے لئے زمانے میں افضل ہونا ضروری نہیں	۱۵۶
۵۶۲	فقہ سے امام کو معزول نہیں کیا جائے گا	۱۵۷
۵۶۵	ہر نیک اور بد کے پیچھے نماز ٹھیک ہے	۱۵۸
۵۶۶	ہر نیک اور بد کا جنازہ پڑھایا جائے گا	۱۵۹
۵۶۹	صحابہ کا تذکرہ صرف خیر سے ہوگا	۱۶۰
۵۷۶، ۷۷۵	عشرہ مبشرہ کا بیان	۱۶۱
۵۷۷	مسح خنہ کا بیان	۱۶۲
۵۷۹	نبیہ تمر کا بیان	۱۶۳
۵۸۰	ولی تغیر کے درجہ تک نہیں پہنچ سکتا	۱۶۴
۵۸۲، ۸۱	ولی اور نبی کا فرق	۱۶۵
۵۸۳	نصوص کو ظاہر پر محمول کیا جائے گا	۱۶۶
۵۸۹	اللہ سے ناامیدی کفر ہے	۱۶۷
۵۹۳	معدوم کوئی چیز نہیں	۱۶۸
۵۹۴	مردوں کے لئے دعا اور ایصال ثواب کا بیان	۱۶۹
۵۹۹	علامات قیامت کا بیان	۱۷۰
۶۰۱	مجتہد کبھی حق تک پہنچتا ہے اور کبھی نہیں	۱۷۱
۶۰۶	عام انسان عام فرشتوں سے بہتر ہے	۱۷۲

پیش لفظ

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وعلى آله وصحبه وعلى من تبعهم

باحسان الى يوم الدين

اللهم صلى على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم

انك حميد مجيد اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على ابراهيم وعلى

آل ابراهيم انك حميد مجيد - اما بعد

دنیا میں عموماً ہر قوم کو اُن کا مذہب ہر چیز سے زیادہ عزیز رہا ہے لیکن مسلمانوں کو اور بھی زیادہ عزیز رہا ہے اور ہونا بھی چاہئے۔ مسلمان کسی نسل، کسی خاندان یا کسی آبادی کا نام نہیں۔ مسلمانوں کی قومیت کا عنصر یا مایہ خیر صرف مذہب ہے یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے مذہب کو ہر قسم کے خطرات سے بچانے کے لئے ہر زمانے میں حیرت انگیز کوششیں کیں۔ دولت عباسیہ میں جب یونان اور فارس کے علمی و خانہ عربی زبان میں آئے اور تمام قوموں کو مذہبی مباحثات اور مناظرات میں آزادی دی گئی تو اسلام کو ایک بڑے خطرے کا سامنا ہوا۔ عیسائی، یہودی اور زنادقہ ہر طرف سے اٹھ کھڑے ہوئے۔ فتوحات اسلام کے آغاز میں اُن کو جو صدمہ اسلام کی تلوار سے پہنچ چکا تھا اُس کا انتقام قلم کے ذریعے لینا چاہ رہے تھے۔ عقائد اسلام پر ایسی آزادی اور بے باکی سے نکتہ چیں کیاں کہ ضعیف العقیدہ مسلمانوں کے عقائد متزلزل ہو گئے۔

اُسی وقت آسانی سے ممکن تھا کہ حکومت کے زور سے نکتہ چینیوں کی زبانیں بند کر دی جائیں لیکن مسلمانوں کو یہ بات اچھی نہ لگی کہ قلم کا جواب تلوار سے دیا جائے۔ علماء اسلام نے نہایت شوق سے حکمت اور فلسفہ سیکھا۔ جو اختیار مخالفین نے اسلام کے خلاف استعمال کیے تھے۔ وہ ہتھیار استعمال کر کے اُن کو خاموش کر دیا۔ یہ وہ کارنامے ہیں جو آج علم کلام کے نام سے مشہور ہیں۔

محققین کے زمانے میں علم کلام انتہائی سادہ اور مختصر تھا۔ بس عام اور سلیس زبان میں عقائد اسلام کا بیان تھا۔ جب اسلام کے خلاف بیرونی سازشوں کے سبب کچھ سیاسی اختلافات کا آغاز ہوا تو ان سیاسی جماعتوں نے اپنے اختلافات کو مذہبی لباس پہنانے کے لئے عقائد میں تاویل اور تلمیحات کا عمل شروع کیا۔

جس کے لئے انہوں نے حکمت اور فلسفے کا آڈلیا۔ اس حوالے سے اسلامی عقائد سے متعلق کچھ مزید بحثوں کا دروازہ کھل گیا جس سے متاخرین کا علم کلام وجود میں آیا۔

مشکلمین اسلام نے اپنا فرض منصبی کو ادا کرتے ہوئے صحیح اسلامی عقائد کو عقلی اور نقلی دلائل سے ثابت کر کے دکھائے۔ ان فرقوں کی طرف سے پیش آمدہ غلط افکار و نظریات کے جوابات دیئے۔ دیگر اقوام کے اختلاط اور اُن کے عقلی علوم کے عربی تراجم سے جو مشکلات پیدا کی گئی تھیں اُن کا علاج کیا۔ اللہ تعالیٰ اُن کے مسامی جلیلہ کو قبول فرماویں آمین۔

علماء امت کی ان قابل قدر کاوشوں میں ایک قابل اعتماد متن ”المعتمد المنصف“ ہے جو کہ عمر بن محمد بن نجم الدین النسفی (المتوفی ۵۳۷ھ) کی تالیف ہے جن کا شمار فقہ حنفی کے اساطین میں ہوتا ہے۔

پھر آٹھویں صدی کے مشہور کثیر المصانیف محقق عالم سعد الدین تفتازانی (المتوفی ۷۹۳ھ) نے اس متن کی شرح لکھی۔ جس میں علامہ موصوف نے ماتریدہ اور اشاعرہ کے علوم سے استفادہ کرتے ہوئے خالص علمی اور فنی انداز میں علم کلام کے مسائل کو عقلی اور نقلی دلائل سے مبرہن کیا علامہ موصوف اپنی علمی گہرائی اور گہرائی میں اپنی مثال آپ ہیں۔

اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے گزشتہ کئی سالوں سے شرح عقائد کے ساتھ درس و تدریس کا تعلق قائم رہا۔ 2007ء میں جامعہ رحمانیہ کے درجہ سادسہ کے طالب علم خیر المصبر نے (جو کہ اب جامعہ عثمانیہ پشاور کے فاضل عالم ہیں) نے روزانہ کے اسباق مرتب کئے۔ میں بھی حتی المقدور اُس پر نظر ثانی کرتا رہا۔ جس پر کئی سال گزر گئے۔ دوست و احباب بھی طباعت کے بارے میں اکثر پوچھ لیا کرتے تھے لیکن یہ میرے بس کا کام نہیں تھا۔ بہر حال جب رب ذوالجلال ایک کا ارادہ کر لیتے ہیں تو معدوم کو موجود اور مشکل کو آسان کر دیتے ہیں۔

کمپوزنگ کے دوران آسانی کی خاطر عبارت اور ترجمہ کے لئے بیان الفوائد استعمال کیا گیا پہلے حصے کے بعض وہ مواضع جن کو مولانا خیر المصبر صاحب صحیح ضبط نہ کر سکے تھے اُن کو بالاستیعاب بیان الفوائد سے نقل کئے گئے ہیں جبکہ روایت الباری کے مسئلے کے بعد کے اسباق میں نے بذات خود روزانہ کے اسباق کے ساتھ لکھ دیئے ہیں۔ روزانہ جو سبق طلباء کو پڑھاتا اُسے کاپی میں لکھ لیتا۔ بہر حال تمام کتاب روزانہ کے دروس

ہیں جن کو ضبط و ترتیب دیا گیا ہے۔

دعا ہے کہ پروردگار عالم میری یہ کاوش علماء اور طلباء کے درمیان قبول عام اور اپنی بارگاہ میں حسن قبول سے نوازے اور علوم و فنون کی مزید خدمات کے لئے توفیق عطا فرمائے۔ والحمد للہ بنعمته تتم الصالحات وصلى الله تعالى على خير خلقه محمد وعلى آله وصحبه اجمعين - آمين

ابوعبید مفتی فدا محمد عفا اللہ عنہ

دارالعلوم رحمانیہ و مدرسہ عاکشہ صدیقہ

للبنات مینی ضلع صوابی

۴ جولائی ۲۰۱۰

۲۵ رجب المرجب ۱۴۳۱

تقریظ

شیخ الحدیث والقرآن حضرت مولانا ڈاکٹر شیر علی شاہ صاحب مدنی دامت برکاتہم العالیہ
فاضل جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ۔ شیخ الحدیث دارالعلوم حقانیہ اکوڑہ خٹک

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله وكفى وسلاماً على عباده الذين اصطفى۔ اما بعد:

حضرات انبیاء کرام علیہم التحیات والتسلیمات کی بعثت عقیدہ اسلام کے لئے ہوئی ہے (ان الدین عند اللہ الاسلام) (ولقد بعثنا فی کل امة رسولا ان عبدوا الله واجتنبوا الطواغوت) النحل (۳۶) پھر سب سے آخر میں سید الاولین والآخرین رحمۃ للعالمین صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا۔ (قل هذه سبيلي ادعو الى الله على بصيرة انا ومن اتبعني) (یوسف ۱۰۸)۔ صحابہ کرام اور تابعین عظام نے عقیدہ توحید کی اشاعت و ترویج میں عظیم قربانیاں پیش کیں۔

ائمہ مجتہدین میں ہمارے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کا نام نامی، اسم گرامی سرفہرست ہے۔ انہوں نے اہل السنۃ والجماعۃ (فرقہ ناجیہ) کے عقائد پر ایک جامع مانع جوہری و قیع کتاب الفقہ لا کبر تصنیف فرمائی جس میں انہوں نے باطل فرقوں کی مدلل تردید فرمائی جس کے کئی شروح علماء محققین نے لکھ دیے۔ پھر علماء احناف میں امام طحاوی (ابو جعفر احمد بن محمد بن سلام) نے عظیم تصنیف فرمائی جو العقیدۃ الطحاویہ کے نام سے مشہور ہے۔ جس میں امام طحاوی نے امام اعظم ابوحنیفہ، قاضی ابو یوسف اور محمد بن الحسن الشیبانی کے عقائد کی روشنی میں اسلامی عقائد کو بیان کیا ہے۔ پھر ۵۰۰ھ میں علماء احناف کے جلیل القدر محقق عالم نجم الدین ابو جعفر عمر بن محمد النیشی نے مایہ ناز کتاب تصنیف فرمائی۔ جو عقائد نفسی کے نام سے موسوم ہے۔ متعدد علماء کرام نے اس کی کئی شروح و حواشی لکھے مگر سب میں عمدہ شرح علامہ سعد الدین تفتازانی کی ہے جو شرح عقائد کے نام سے مشہور ہے۔

موجودہ دور میں ہمارے موقر و مکرم حضرت مولانا مفتی فدا محمد صاحب مدرس دارالعلوم رحمانیہ مبنی نے اشرف الفوائد فی توضیح شرح العقائد کے زرین، گرانقدر تالیف سے طلبہ علوم دینیہ کو ایک عظیم علمی شاہکار سے نوازا ہے۔ میں نے اشرف الفوائد کا بالاستیعاب مطالعہ کیا ماشاء اللہ۔ مولانا موصوف نے پورے بسط و تفصیل کے ساتھ شرح عقائد کا کما حقہ حق ادا کر کے اپنے نام کو ان مقبول مقدس شخصیات کی فہرست میں شامل کر دیا ہے جنہوں نے عقائد اسلام کی ترویج و اشاعت میں زندگیاں بسر کی ہیں۔

(مع الدین انعم اللہ علیہم من النبین والصدیقین والشهداء والصالحین وحسن اولئک
 وھیقاً) رب العالمین جل جلالہ حضرت مولانا مفتی فدا محمد صاحب کے اس موقر خدمت کو شرف پزیرائی
 عطا فرما کر اس سے مشتاقان علوم اسلامیہ کو استفادہ کی توفیق نصیب فرماوے۔

کتبہ (مولانا) شیر علی شاہ کان اللہ

۱۳۳۰/۱۰/۲۰ھ

تقریظ

مفکر اسلام جامع المعقولات والمعتولات مصنف کتب کثیرہ

حضرت مولانا محمد انور بدخشانی مدظلہ العالی

جامعہ العلوم الاسلامیہ علامہ بنوری ٹاؤن کراچی

بسم اللہ الرحمن

الحمد للہ الذی جعل کلامہ احسن الکلام والصلوة والسلام علی رسولہ محمد خیر

الانام وعلی آلہ وصحبہ مراللیالی والایام۔

اما بعد: حضرت مولانا مفتی فدا محمد صاحب کی تصنیف مہینہ ”اشرف الفوائد“ اردو شرح عقائد العقائد کا مسودہ اس وقت میرے سامنے ہے۔ تقریظ لکھنے کی غرض سے مجھے بھیجا گیا ہے اگرچہ شرح عقائد علم کلام کی ایک نہایت عمدہ اور درس نظامی میں شامل کتاب ہے، فنی اور علمی اعتبار سے بھی مشہور ہے۔ تاہم موجودہ مستوی علمی اور طلباء کے استعداد کو سامنے رکھ کر کام کا ارادہ کیا گیا ہے اس لئے اردو شرح کو عربی شرح پر ترجیح دی گئی ہے جو کہ عصر حاضر کی علمی انحطاط کے لئے عین مناسب ہے۔ اسلوب سادہ عام فہم، منہج غیر معقدہ اور ترتیب بالکل مناسب ہے۔ تاہم جدید طہانہ اشکالات کے جواب دہی کے لئے جدید علم کلام کی اشد ضرورت ہے اگر اس کی طرف توجہ کیا جائے تو بہتر ہوگا۔

اللہ تعالیٰ اس محنت کو اپنی بارگاہ میں قبول فرماویں۔ آمین

واللہ اعلم بالصواب

(مولانا) محمد انور بدخشانی

۱۳۳۰/۵/۲ھ

تقریظ

بقیہ السلف مشہور عالم دین حضرت مولانا مفتی محمد عبدالمنان صاحب مدظلہ العالی
تابع مفتی و استاد جامعہ دارالعلوم کراچی کورنگی

بسم اللہ الرحمن الرحیم

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم وعلیٰ آلہ واصحابہ واهل بیتہ اجمعین

اما بعد: یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ علوم اسلامیہ کی بہت ساری اقسام ہیں، جن کا تذکرہ اہل علم نے اپنی
گراں قدر کتابوں میں بڑی تفصیل سے کیا ہے۔ اس حوالے سے امام غزالی، امام رازی اور امام آمدی رحمہم اللہ
اور دیگر اہل علم کی کتب قابل دید ہیں۔ انہی حضرات نے علوم اسلامیہ کی مختلف اقسام کو منضبط کرنے کے لئے
کچھ مختصر تعبیرات بھی اپنائی ہیں۔ جن میں سے ایک تعبیر ”علوم اصولیہ حقیقیہ“ اور ”علوم فروعیہ“ بھی ہے۔
چنانچہ علم تفسیر، علم حدیث، اصول حدیث، علم عقائد (کلام) علم فقہ اور اصول فقہ وغیرہ کو علوم اصولیہ حقیقیہ
اؤلیہ سے شمار کیا گیا ہے۔ جبکہ دیگر علوم پر ”علوم فروعیہ ثانویہ“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔

ارباب تحقیق کا تذکرہ بالا تعبیر کے تحت، علم کلام کو شمار کرنا اس کی اہمیت اور انفعلیت کو واضح کرتا ہے
اور یہ اہم کیوں نہ ہو جبکہ اس میں اللہ تبارک و تعالیٰ کی صفات اور دیگر ضروریات دینیہ سے بحث کی جاتی ہے
بلکہ علامہ تفتازانی کے بقول یہ (علم کلام) علم اصول فقہ کے لئے بالذات اور علم فقہ کے لئے بالواسطہ ”موقوف
علیہ“ کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ حنفیہ کے ہاں علم کلام کو ”علم فقہ“ ہی کی ایک شاخ شمار کیا جاتا تھا۔
جیسا کہ امام اعظم رحمہ اللہ سے منقول علم فقہ کی تعریف معارف النفس مالہا و ماعلیہا سے واضح ہے۔

علم کلام کے سلسلے میں امام ابو منصور ماتریدی اور امام اشعری رحمہما اللہ کی تصانیف نہایت اہمیت کی حامل
ہیں جبکہ دیگر کتب بھی انہی حضرات کے اصولوں کو ملحوظ رکھ کر تحریر کی گئی ہیں۔ چنانچہ امام نسفی کا مشہور متن
”العقائد النسفیہ“ اور اس پر علامہ تفتازانی کی شرح بھی اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے اور عرصہ دراز سے

تقریباً تمام مدارس دینیہ کے نصاب میں شامل ہیں۔

واضح رہے کہ متقدمین کے زمانے میں فتنے کم ہونے کی وجہ سے یہ علم خاصاً آسان رہا، لیکن جب فتنوں کا دور دورہ ہوا اور اہل سنت والجماعت کے مقابلے میں نت نئے نقطہ ہائے نظر کے حامل مکاتب فکر ظاہر ہونے لگے پھر ان میں سے ہر ایک فتنہ اپنے اندر کئی شاخوں کو پیدا کرنے کا سبب بنا اور انہوں نے علم کلام کی مشہور ابحاث کو موضوع بنا کر اس علم کے مقاصد کو منطقی دلائل کا سہارا لے کر اس کا غلط استعمال کیا تو اہل سنت والجماعت کے محققین حضرات نے احتیاطی حق اور ابطال باطل کے نیک جذبہ کے تحت اپنی منطقی دلائل کو ان کی تردید کا ذریعہ بنایا۔ جس کی بناء پر ان کی علم کلام پر کی گئی خدمات میں منطقی اور فلسفی رنگ غالب ہوتا چلا گیا۔ جسے متن نسبی اور اس کی شرح میں واضح طور پر دیکھا جاسکتا ہے۔

اور یہی منطقیانہ و فلسفیانہ رنگ غالب ہونے کی وجہ سے اس اہم کتاب میں بعض مواضع پر عبارت میں پیچیدگیاں آئیں، چنانچہ اہل علم نے اس کی شرح و تفصیل کرتے ہوئے ان مواقع کے حل کی اچھی کوشش کی ہیں، جن میں خیالی اور نیراس خاص طور پر معروف ہیں جبکہ فارسی اور اردو میں بھی اس سلسلے کی قابل قدر کوششیں موجود ہیں۔ زیر نظر کتاب ”اشرف الفوائد شرح شرح العقائد“ (اردو) مؤلفہ حضرت مولانا مفتی فدا محمد صاحب مدظلہ کے بعض مواضع کے دیکھنے کا موقع ملا۔ مولانا مدظلہ نے بھی مشکل مواضع کے حل کرنی کی کوشش کی ہے جس میں وہ کافی حد تک کامیاب نظر آتے ہیں، البتہ بندہ نے مولانا مدظلہ کو کچھ مشہور دیئے ہیں جن کو موصوف نے کشادہ دلی سے قبول کیئے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اس خدمت کو قبول فرما کر نافع بنائیں اور اس طرح کی مزید علمی خدمات انجام دینے کی توفیق عطا فرمائیں۔ آمین واللہ السبعان

ابو سلمان محمد عبدالمنان عفی عنہ

نائب مفتی و استاذ جامعہ دارالعلوم کراچی

۱۹/۸/۱۴۳۰ھ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ط

﴿ الحمد لله المتوحد بجلال ذاته وكمال صفاته المتقدس فى نعوت الجبروت عن
شوائب النقض وسماته والصلوة على نبية محمد المؤيد بساطع حججه وواضح
بيناته وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته ﴾۔

ترجمہ: تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی عظیم صفات اور اپنی کامل صفات میں یکتا ہے، جو
اپنی صفات رفعت وعظمت میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامات سے پاک ہے۔ اور رحمت کاملہ
نازل ہو اس کے نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر، جن کو طاقت بخشی گئی ہے ان کی روشن جہتوں اور ان کے
واضح دلائل کے ذریعہ، اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ
ہیں۔

تشریح: قرآن حکیم کی اتباع کی غرض سے مؤلف نے اپنی کتاب کی ابتداء بسم اللہ سے کیا اور پھر
قرآن حکیم کی سب سے پہلی آیت ”اقرا باسم ربك الذى خلق“ (۱) میں بھی اسم رب کے ساتھ
قراءت کا حکم دیا گیا ہے کہ اپنے رب کے نام کی برکت سے قراءت فرمائیں، جبکہ احادیث میں بھی تبرک
اور تمکین حاصل کرنے کے لئے خلق خداوندی (ترتیب و طریقہ الہی) اختیار کرنے کی تلقین کی گئی ہے اس لئے
کتاب کی ابتداء میں تسبیہ اسم رب کے ساتھ کتاب کا آغاز فرمایا، بلکہ حدیث قولی میں تصریح ہے ”کل
امر ذی ہال لا یبدأ فیہ ببسم اللہ الرحمن الرحیم القطع“ (۲)

یعنی ہر ذی شان کام جس کی ابتداء بسم اللہ الرحمن الرحیم سے نہ کی جائے وہ ناقص اور غیر معتد بہ ہے۔
حضرت شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ ”بسم اللہ“۔

شائی مہر ہے اور دستور یہ ہے کہ جب کوئی چیز حکومت کو پسند آجاتی ہے تو شائی مہر لگا کر وہ خزانہ میں

(۱) سورة العلق: ۱۔

(۲) قالہ السیوطی فی الجامع الصغیر بشرح فیض القدیر: ۵/۱۳۱ رقم الحدیث ۶۲۸۳۔

داخل کر دی جاتی ہے، پھر اس کی حفاظت اسی طرح کی جاتی ہے جس طرح شاہی خزانہ کی نگرانی ہوتی ہے، پس مومن کو حکم دیا گیا کہ ہر کام کی ابتدا ”بسم اللہ“ سے کرے تاکہ وہ عند اللہ مقبول و پسندیدہ ہو پھر شیطان کے تصرف و اثرات سے اُس کی حفاظت ہوتی ہے۔

”بسم اللہ الرحمن الرحیم“

باء حرف جر کلام عربی میں چودہ معانی کے لئے استعمال ہوتا ہے اس مقام پر صرف دو معنی مناسب ہیں۔ علامہ زحمریؒ کی رائے کے مطابق مصاحبت اور قاضی بیضاویؒ کے نزدیک استعانت کے معنی مراد ہیں، علامہ آلوسی کے نزدیک بھی استعانت رائج ہے۔

حرف جر کا متعلق مقدر ہے اس کو مقدم ماننا بھی جائز اور موخر ماننا بھی جائز ہے البتہ قول مختار کے مطابق موخر ماننا اولیٰ ہے تاکہ حقیقت ابتداء بھی ثابت ہو سکے، اللہ تعالیٰ کے نام کی تعظیم بھی اسی میں ہے کہ موخر ہو، ہذا متوہم اور اختصام مقام کا تقاضا بھی یہی ہے، نیز مشرکین کی عادت کی حقیقی مخالفت بھی اسی میں ہے چونکہ مشرکین جاہلیت کا دستور تھا کہ ہر چیز کو بتوں کے نام سے شروع کیا کرتے تھے۔ اس کا متعلق اسم اور فعل دونوں ہو سکتے ہیں کوفین کے نزدیک اسم رائج ہے جبکہ بصرین کے نزدیک فعل رائج ہے۔

ہر کام کو بسم اللہ سے شروع کرنے کی حکمت:

اسلام نے ہر کام کو اللہ کے نام سے شروع کرنے کی ہدایت دے کر انسان کی پوری زندگی کا رخ اللہ تعالیٰ کی طرف اس طرح پھیر دیا کہ وہ قدم قدم پر اس حلف و فاداری کی تجدید کرتا رہے، کہ میرا وجود اور میرا کوئی کام بغیر اللہ کی مشیت و ارادے اور اس کی امداد کے نہیں ہو سکتا، جس نے اس کی ہر نقل و حرکت اور تمام معاشی اور دنیوی کاموں کو بھی ایک عبادت بنا دیا۔

یہ عمل کتنا مختصر ہے کہ نہ اس میں کوئی وقت خرچ ہوتا ہے نہ محنت، اور فائدہ کتنا کیسیا اثر اور بڑا ہے کہ دنیا بھی دین بن گئی، ایک کافر بھی کھاتا پیتا ہے اور ایک مسلمان بھی مگر مسلمان اپنے لقمے سے پہلے بسم اللہ کہہ کر یہ اقرار کرتا ہے کہ یہ لقمہ زمین سے پیدا ہونے سے لیکر پک کر تیار ہونے تک آسمان و زمین اور سیاروں

اور ہوا وفضائی مخلوقات کی طاقتیں، پھر لاکھوں انسانوں کی محنت صرف ہو کر تیار ہوا ہے، اس کا حاصل کرنا میرے بس میں نہ تھا، اللہ ہی کی ذات ہے جس نے ان تمام مراحل سے گذار کر یہ لقمہ یا گھونٹ مجھے عطا فرمایا ہے، مومن و کافر دونوں سوتے جاگتے بھی ہیں، چلتے پھرتے بھی ہیں مگر ہر مومن سونے سے پہلے اور بیدار ہونے کے وقت اللہ کا نام لیکر اللہ کے ساتھ اسی طرح اپنے رابطے کی تجدید کرتا ہے جس سے یہ تمام دنیاوی اور معاشی ضرورتیں ذکر خدا بن کر عبادت میں لکھی جاتی ہیں، مومن سواری پر سوار ہوتے ہوئے بسم اللہ کہہ کر گویا یہ شہادت دیتا ہے کہ اس سواری کا پیدا کرنا یا مہیا کرنا پھر اس کو میرے قبضے میں دے دینا انسان کی قدرت سے باہر چیز ہے، اللہ رب العزت ہی کے بنائے ہوئے محکم نظام کا کام ہے کہ کہیں لکڑی کہیں لوہا کہیں مختلف دھاتیں، کہیں کانگر کہیں چلانی والے سب کے سب میری خدمت میں لگے ہوئے ہیں، چند پیسے خرچ کرنے سے اتنی بڑی خلق خدا کی محنت کو ہم اپنے کام میں لاسکتے ہیں اور وہ پیسے بھی ہم اپنے ساتھ کہیں سے لائے نہیں تھے، بلکہ اس کے حاصل کرنے کے تمام اسباب بھی اسی کے پیدا کئے ہوئے ہیں، غور کیجئے کہ اسلام کی صرف اسی ایک مختصر سی تعلیم نے انسان کو کہاں سے کہاں پہنچا دیا، اس لئے یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ ”بسم اللہ“ ایک نسخہ اکسیر ہے جس سے تائبے کا نہیں ۔۔ ناگ کا سونا بنتا ہے، **فَلِلّٰہِ الْحَمْدُ عَلٰی دِیْنِ الْاِسْلَامِ وَاَدَابِہٖ**

لفظ اللہ کی تحقیق:

جس طرح ذات و صفات باری تعالیٰ ظاہر نہیں کیونکہ وہ اپنے نور عظمت سے مستور ہیں اور عقول اس میں حیران ہیں، اسی طرح لفظ اللہ کی تحقیق کے بارے میں بھی عقول حیران و پریشان ہیں گویا کہ جس طرح انوار عظمت کی وجہ سے ذات و صفات میں عقلیں حیران ہیں اسی طرح اس لفظ کے بارے میں بھی عقلیں بالکل دنگ رہ گئی ہیں۔

سبحان من تاء الوری فی ذاتہ بل دون کنہ الذات فی اسمائہ

لفظ ”اللہ“ کے بارے میں حضرات علماء کا اختلاف ہے کہ عربی ہے یا عجمی؟ پھر عجمی ہو تو عبرانی ہے یا سریانی؟ اور عربی ہو تو علم ہے یا صفت اور علم ہونے کی صورت میں مشتق ہے یا غیر مشتق؟ نیز علم بطریق وضع ہے یا بطریق غلبہ؟

ابوزید جی کے نزدیک یہ لفظ عجی، عبرانی ماسریانی ہے لیکن رائج یہ ہے کہ یہ عربی ہے، علم ہے صفت نہیں اور متحمل ہے شتق نہیں اسی قول کو امام ابوحنیفہ، امام محمد، امام شافعی، ظلیل بن احمد، زجاج ابن کیسان، امام غزالی اور سیبویہ نے اختیار کیا ہے۔

لفظ اللہ کی خصوصیات :

یوں تو اللہ بزرگ و برتر کے تمام اسماء و صفات بابرکت اور عظمت والے ہیں لیکن ان اسماء میں سے لفظ ”اللہ“ ایسی خصوصیات کا حامل ہے جو دوسروں میں نہیں بلکہ یہ لفظ تمام اسماء حسنی کے حقائق کو جامع ہے اور تمام اسماء حسنی کے معنی اس میں ملحوظ ہیں کیونکہ لفظ ”اللہ“ اس ذات کا نام ہے جس میں تمام صفات کمال جمع ہوں ”اسم للذات المستعملة لجميع صفات الكمال“ لفظی اعتبار سے بھی لفظ ”اللہ“ میں بہت سی خصوصیات ہیں جو کہ دوسرے اسماء میں نہیں چند درج ذیل ہیں۔

(۱) یہ نام صرف اللہ تعالیٰ ہی کا نام ہے مخلوق میں سے کسی کا بھی یہ نام نہیں رکھا گیا ہے۔

(۲) اس نام کی طرف دیگر اسماء تو منسوب ہوتے ہیں مثلاً کتاب اللہ، رسول اللہ، بیت اللہ، ناقۃ اللہ کہا جاتا ہے لیکن یہ نام خود کسی شی کی طرف منسوب نہیں ہوتا۔

(۳) حرف نداء کو حذف کر کے آخر میں میم مشدد لاکر ”اللہم“ کہنا درست ہے۔

(۴) حرف نداء ”یا“ داخل ہونے کے بعد ”یا اللہ“ میں ہمزہ وصل ہمزہ قطعی بن جاتا ہے اور گرتا نہیں ”یا“ اور ”الف لام“ کے درمیان ”ایہا“ کا فاصلہ نہیں لایا جاتا۔

(۵) لفظ اللہ کا بائبل اگر مفتوح یا مضوم ہو تو اس کے لام کو پر کر کے پڑھا جاتا ہے، اسے تعظیم کہتے ہیں اور تعظیم کا یہ طریقہ تعظیم اسم باری تعالیٰ کے طور پر عرب میں متواتر چلا آ رہا ہے اور آنحضرت ﷺ سے قراء نے تواتر کے ساتھ نقل کیا ہے۔

الرحمن الرحیم :

یہ دونوں مبالغہ کے صیغے ہیں اور رحمت سے ماخوذ ہیں جس کے لغوی معنی رقت قلبی اور میل نفسانی کے ہیں۔ معنی لغوی کے اعتبار سے ان الفاظ کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں ہو سکتا چونکہ رقت قلب اور میل نفسانی صفات حدوث ہیں اور اللہ بے زمانہ و تعالیٰ صفات حدوث سے منزہ ہیں اس لئے ایسے الفاظ کا غایات اور نتائج و

آجائے کے اعتبار سے اللہ تعالیٰ پر اطلاق ہوتا ہے۔

بشلا رحمت کے معنی رقت قلب کے ہیں اور یہ انعام و احسان کے لئے مبداء و سبب ہے اور انعام و احسان اس کا نتیجہ و غایت ہے، اب اللہ تعالیٰ پر مبداء کے اعتبار سے اس کا اطلاق صحیح نہیں لیکن نتیجہ کے اعتبار سے اطلاق صحیح ہے، لہذا جب رحمت کا اطلاق باری تعالیٰ پر ہو تو انعام کے معنی کے اعتبار سے ہوگا اور رحمن اور رحیم کے معنی منعم و محسن کے ہوں گے۔

پھر ”زیادة المبنى تدل على زيادة المعنى“ کے قاعدے کے پیش نظر ”رحمن“ بمقابلہ ”رحیم“ کے ابلغ ہے اور اس مبالغہ کا کبھی کبھت کے اعتبار سے لحاظ کیا جاتا ہے کبھی کیفیت کے اعتبار سے۔

اگر مبالغہ فی الکلم ہو تو رحمن سے مراد وہ ذات ہے جو دنیا و آخرت میں رحمت کرنے والی ہے، اور ”رحیم“ وہ ذات ہے جو آخرت میں رحمت کرنے والی ہے گویا کہ رحمن میں زیادہ افراد کا اعتبار ہے اور رحیم میں کم افراد کا اعتبار ہے۔

اور اگر مبالغہ فی الکلیف ہو تو ”رحمن“ سے مراد بڑی بڑی نعمتیں دیکر انعام فرمانے والا اور ”رحیم“ سے مراد چھوٹی چھوٹی نعمتیں عطا فرمانے والا ہے گویا کہ مرحومین کی کثرت و قلت کا اعتبار نہیں بلکہ کیفیت نعمت کا اعتبار ہے۔

الحمد لله

بعض حضرات کے نزدیک حمد، مدح اور شکر میں کوئی فرق نہیں یہ سب الفاظ مترادف ہیں لیکن محققین حضرات ان میں فرق کرتے ہیں اور حمد کی تعریف کرتے ہیں ”هو الشاء على الجميل الاختياري من نعمة او غيرها“ یعنی تعریف کرنا اختیاری خوبی پر نعمت کے مقابلہ میں ہو یا غیر نعمت کے مقابلہ میں۔

ثناء کے تین معنی آتے ہیں:

(۱) صفات کمالیہ کو ظاہر کرنا جس کی تائید ابوداؤد کی ایک حدیث سے ہوتی ہے حضرت عائشہؓ فرماتی

ہیں کہ سیدالہامدین سجدہ کی حالت میں اقرار فرما رہے تھے ”لا احصى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك“ یعنی میں آپ کی صفات کمالیہ کا احاطہ نہیں کر سکتا، آپ کی صفات ویسی ہیں جیسا کہ آپ نے بیان کی ہیں۔

(۲) مطلقاً اوصاف بیان کرنا خواہ خیر کے اوصاف ہوں یا شر کے اس کی تائید بھی حدیث سے ہوتی ہے

”من النبیتم علیہ خیراً و جبت له الجنة و من النبیتم علیہ شراً و جبت له النار۔“

یہ حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے خطاب ہے کہ اگر تم نے خیر کے ساتھ کسی کا تذکرہ کیا تو اس کے لئے جنت واجب ہوگی اور اگر شر کے ساتھ کسی کا تذکرہ کیا تو اس کے لئے جہنم واجب ہوگی۔

چونکہ حدیث میں خیر و شر دونوں کا ذکر آیا ہے اس سے معلوم ہوا کہ ثناء مطلق مفت بیان کرنے کے معنی میں مستعمل ہے نہ کہ صرف خیر یا شر کے معنی میں، ورنہ تکرار لازم آئے گا۔

(۳) ذکر باللسان یعنی زبان سے کسی کی تعریف کرنا۔

اس معنی پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ زبان سے مژہ اور پاک ہیں تو وہ کس طرح ثناء کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ زبان سے حقیقی معنی مراد نہیں بلکہ قوت گویائی مراد ہے کہ ارادہ و شعور کے ساتھ معانی کا فیضان ہو اور یہ معنی ذات باری تعالیٰ میں پائے جاتے ہیں۔

”مدح“ افعال حسنہ پر تعریف کرنے کو کہتے ہیں خواہ وہ افعال جلیلہ اختیاری ہوں یا غیر اختیاری ”هو الثناء علی الجمیل مطلقاً“ چنانچہ ”مدحت زیداً علیٰ حسنہ“ کہہ سکتے ہیں لیکن ”حمدت زیداً علیٰ حسنہ“ نہیں کہہ سکتے کیونکہ حسن و صفت اختیاری نہیں غیر اختیاری ہے، اور حمد کا استعمال اختیاری خوبی کے لئے ہوتا ہے۔

”شکر“ اس فعل کو کہتے ہیں جو منعم و محسن کی تعظیم پر دلالت کرے اس کے احسان کے مقابلہ میں خواہ زبان کے ساتھ ہو یا دل اور جوارح کے ساتھ۔

گویا حمد مورد کے اعتبار سے خاص ہے کہ زبان سے کی جاتی ہے اور متعلق کے اعتبار سے عام کہ چاہے احسان کے بدلے میں ہو یا بغیر احسان کے، جبکہ شکر اس کے برعکس ہے، یعنی مورد کے لحاظ سے عام ہے کیونکہ وہ جس طرح زبان سے ادا ہو سکتا ہے اسی طرح دل و اعضاء سے بھی ادا ہو جاتا ہے لیکن متعلق کے اعتبار سے خاص، کہ صرف نعمت و احسان کے مقابلہ میں ہوتا ہے۔

اور شکر کی حقیقت وہی ہے جو حضرت جنید بغدادی رحمہ اللہ علیہ سے منقول ہے ”صرف العبد جمیع ما انعم اللہ بہ علیہ الٰہی ما خلق لاجلہ“ یعنی اللہ تعالیٰ کے تمام الانعامات کو ان مقاصد میں صرف کرتا جن

کے لئے وہ پیدا کیا گیا ہے۔

لفظ ”الحمد“ مبتداء ہونے کی بناء پر مرفوع اور ”لہ“ اس کی خبر ہے دراصل لفظ ”الحمد“ مفعول بہ یا مفعول مطلق ہونے کی بناء پر محل نصب میں تھا مفعول کی صورت میں تقدیر عبارت ”اخصص الحمد“ اور مفعول مطلق کی صورت میں ”احمد حمداً“ ہے اور یہ جملہ فعلیہ تھا لیکن دوام اور استمرار کی غرض سے جملہ فعلیہ سے اسمیہ کی طرف عدول ہوا۔

”الحمد“ چونکہ مصدر ہے اور مصدر فاعل و مفعول دونوں کے معنی میں آسکتا ہے اس لئے اس جملہ کے معنی یہ ہوں گے ”الحامدية والمحمودية ثابتان له تعالى فهو الحامد وهو المحمود“ پھر یہ جملہ نقلی اعتبار سے خبریہ اور معنوی اعتبار سے انشائیہ ہے چنانچہ اس کے کہنے والے کو ”حامد“ کہا جاتا ہے اگر صرف خبریہ ہوتا تو نفس حکایت بیان کرنے پر کہنے والے کو خبر تو کہا جاسکتا ہے لیکن حامد نہیں کہا جاسکتا، جیسا کہ کوئی ضرب کی حکایت کرے اور مثلاً یوں کہے ”الضرب مولم“ تو اس کو خبر کہنا صحیح ہے لیکن ضارب کہنا درست نہیں کیونکہ اسی فعل سے اسم فاعل کا اطلاق تب ہو سکتا ہے جبکہ اس فعل کے ساتھ خود متصف ہو اور ظاہر ہے کہ نفس حکایت اور اخبار سے اس فعل کے ساتھ اتصاف نہیں ہو سکتا، لہذا معلوم ہوا کہ لفظاً تو اخبار ہے اور معنا انشاء ہے اور انشاء حمد کی وجہ سے کہنے والا حمد سے متصف ہے۔

”الحمد“ میں الف لام عہد ذہنی نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ مقام حمد کے منافی ہے چنانچہ مقام حمد یہ ہے کہ جمیع حامد ذات باری تعالیٰ کیلئے ثابت کئے جائیں۔ جبکہ عہد ذہنی کی صورت میں بعض افراد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ البتہ استغراقی، جنسی اور عہد خارجی تینوں ہو سکتے ہیں چنانچہ استغراقی کی صورت میں حمد کے تمام افراد مراد ہوں گے ”ای کل حمد صدر من کل حامد فهو ثابت للہ“ اور اگر الف لام جنسی ہو تو حقیقت حمد کی طرف اشارہ ہوگا لیکن چونکہ حقیقت افراد ہی کے ضمن میں پائی جاتی ہے لہذا جب حقیقت اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص ہوگی تو تمام افراد بھی خاص ہوں گے کیونکہ کسی بھی فرد کا غیر کے لئے ثابت ہونا جنس کے ثابت ہونے کے مترادف ہے اس لئے کہ جنس کا اطلاق تو ہر فرد پر ہوتا ہے۔

اور اگر الف لام عہد خارجی پر محمول کیا جائے تو اس صورت میں حمد سے مراد اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی وہ شایان شان حمد و ثناء ہے جس کی طرف آنحضرت ﷺ نے اپنے اس ارشاد میں اشارہ فرمایا ”لا احصى ثناء

عليك انت كما انيت على نفسك“ -

خلاصہ یہ کہ تمام تعریفیں اللہ ہی کے لئے ہیں، یعنی دنیا میں جہاں کہیں کسی چیز کی تعریف کی جاتی ہے وہ درحقیقت اللہ تعالیٰ ہی کی تعریف ہے، کیونکہ اس جہاں رنگ و بو میں جہاں ہزاروں حسین مناظر اور لاکھوں دل کش نظارے اور کروڑوں نفع بخش چیزیں انسان کے دامن دل کو ہر وقت اپنی طرف کھینچتی رہتی ہیں اور اپنی تعریف پر مجبور کرتی ہیں، اگر ذرا نظر کو گہرا کیا جائے تو ان سب چیزوں کے پردے میں ایک ہی دست قدرت کا رفرما نظر آتا ہے گویا کہ ”الحمد للہ“ اس جملہ نے کثرتوں کے تلاطم میں پھنسے ہوئے انسان کے سامنے ایک حقیقت کا دروازہ کھول کر دکھلایا کہ یہ ساری کثرتیں ایک ہی وحدت سے مربوط ہیں، اور ساری تعریفیں درحقیقت اسی ایک قادر مطلق کی ہیں ان کو کسی دوسرے کی تعریف سمجھنا نظر و بصیرت کی کوتاہی ہے۔

المتوحد المتوحد یہ باب تفعل سے اسم فاعل کا صیغہ ہے اس میں بمقابلہ مجرد کے مبالغہ ہے۔

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مصنف رحمۃ اللہ علیہ التوحد کی جگہ الواحد ذکر کرتے تو کیا حرج تھا زیادہ طول سے کیوں کام لیا گیا۔ جواب یہ ہے کہ قاعدہ ہے ”کثرة المعانی تدل على كثرة المعاني“ تو اسی وجہ سے المتوحد لایا۔ باقی رہا حرج تو المتوحد کی جگہ الواحد لانے میں کوئی حرج نہیں ہے، البتہ باب تفعل کے صیغے میں چند فوائد ہیں جو کہ مجرد میں نہیں۔

باب تفعل کے کچھ خاصیات :

(۱) طلب: باب تفعل میں طلب کا معنی ہوتا ہے جیسا کہ تعظّم زید نے اپنے لئے بڑائی طلب کی۔

(۲) تکلف: جیسے تحلّم زید نے تکلف اپنے آپ کو علیم بنایا ہے۔

(۳) صیرورة: صیرورة کہتے ہیں الانتقال من حال الى حال بلا صنع صانع جیسا کہ تحجّر الطین

مٹی پتھر بن گیا۔

یہاں پر تینوں کا صحیح ہونا مشکل ہے کیونکہ طلب کے معنی میں ایک قسم کی احتیاج ہے تکلف کے معنی میں اللہ کے لئے تکلف ثابت ہوتا ہے اور صیرورت میں یہ لازم آتا ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ کی ذات میں وحدانیت نہیں تھی بعد میں وہ نسبت کی طرف منتقل ہو گئی۔ لیکن اس سے جواب دیا گیا کہ طلب کے معنی یہاں پر ہم اس طرح کر سکتے ہیں کہ ایک طلب ہوتا ہے غیر سے اور ایک طلب ہوتا ہے اپنی ذات سے، تو یہاں پر طلب

سے مراد طلب من الذات ہے نہ طلب من الغير اور تکلف سے مراد یہ ہے کہ جو چیز مشقت سے حاصل ہوتی ہے تو وہ کامل اور مکمل ہوتی ہے اور یہاں پر مشقت اس لئے مراد ہے کہ اللہ کے لئے کامل حمد ثابت ہو جائے اور صیرورۃ میں تجرید معتبر ہے، لہذا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کی وحدت ذاتی بلا منہ صانع ہے اس میں معنی کا پہلا حصہ مراد ہے۔ یعنی بس ایک ہی حال میں ہے دوسرے حال کو منتقل نہیں ہوا، لہذا یہاں پر باب تفعل کے تینوں خصوصیات استعمال ہو سکتے ہیں۔

بجلال ذاته: باء میں اختلاف ہے کہ یہ جار مجرور کس کے ساتھ متعلق ہے، بعض ظرف مستقر کہتے ہیں اور بعض ظرف لغو، جب ظرف مستقر ہو تو یہ متعلق ہوگا لاہست فعل کے ساتھ اور یہ حال واقع ہو جائے گا المتوحد کی ضمیر سے، اور باء ملاہست کے لئے ہو جائے گا اور ظرف لغو کی صورت میں یہ متعلق ہو جائے گا المتوحد کے ساتھ اور تیسرا احتمال یہ کہ باء سمیت کے لئے لیا جائے تو اس وقت عبارت یوں ہوگی ”الحمد لله المتوحد بسبب جلال ذاته“

ذاته: ذات کی اضافت ہوئی ہے ”ہ“ ضمیر کی جانب اور ذات کہتے ہیں الماہیۃ الشخصیۃ۔ کمال: یہ ضد ہے نقصان کی۔ صفات: یہ جمع ہے صفت کی اور صفت اصل میں وصف تھا وعَد کی قانون سے صفت بن گیا یعنی واو کی جگہ آخر میں تاء کا اضافہ کیا گیا ہے۔

صفات دو قسم پر ہیں ثبوتیہ، سلبیہ۔ صفات ثبوتیہ سے مراد وہ صفات ہیں جو باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہو اور جن کی ذات باری تعالیٰ سے نفی موجب نقصان ہوں جیسا کہ علم، حیوۃ، قدرت اور سمع وغیرہ تو یہاں پر کمال صفات کے اندر صفات ثبوتیہ مراد ہیں۔

المتقدس فی نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته الخ

پاک ہے صفات عظمت میں نقصان کے ملاوٹ سے اور اس کے علامات سے۔

المتقدس فی نعوت الجبروت

میں وہی تین باتیں ہیں جو المتوحد بجلال ذاته میں کی گئی ہیں۔

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اگر باب تفعل کی جگہ مجرد کا صیغہ استعمال کرتے تو اس میں زیادہ آسانی تھی،

جبکہ باب تفعل میں صیرورت، تکلف اور طلب کے معنی ملحوظ ہیں اور اس میں یہ تینوں معانی غیر صحیح ہیں؟

جواب: مجرد کے مقابلے میں اس میں مبالغہ زیادہ ہے جبکہ یہاں پر یہ تین معانی صحیح بھی ہو سکتے ہیں۔
 (۱) طلب کے معنی اس طرح صحیح ہو سکتے ہیں کہ ایک طلب من الغیر ہے اور ایک طلب من الذات ہے اور یہاں پر طلب سے مراد طلب من الذات ہے تو معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ پاک ہے ذات کے اعتبار سے۔
 (۲) تکلف: تکلف کے معنی بھی صحیح ہو سکتے ہیں وہ اس طرح کہ جو چیز تکلف اور مشقت کے ساتھ حاصل ہو وہ کامل ہوتا ہے تو ادھر معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ پاک ہے مکمل پاکی کے ساتھ، لہذا مشقت کے ساتھ کمال پاکی کی طرف اشارہ ہے۔

(۳) مبرورۃ: مبرورۃ کے معنی بھی صحیح ہو سکتے ہیں وہ اس طرح کہ مبرورۃ کے معنی ہیں ”انتقال من حال الى حال بلا صنع صانع“۔ یہاں پر اس کے معنی میں تجرید ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ کی تقدس ذاتی اور بلا صنع صانع ہے تو ترجمہ یہ ہوگا ”اللہ پاک ہے خود اس کو پاکی حاصل ہے پاکی حاصل کرنے میں وہ کسی کے محتاج نہیں ہے“۔

فی نعوت الجبروت: جبروت مبالغہ کا صیغہ ہے جیسا کہ ملکوت اور رحمت وغیرہ ہیں۔ یکلال ذات سے باری تعالیٰ کے صفات سلبیہ مراد ہیں اور کمال صفات سے باری تعالیٰ کے صفات ثبوتیہ مراد ہیں اور یہاں فی نعوت الجبروت سے بھی صفات سلبیہ مراد ہیں، مثلاً اللہ کا جسم نہ ہونا، غرض نہ ہونا وغیرہ صفات سلبیہ، صفات ثبوتیہ اور صفات فعلیہ کی تفصیل اپنی جگہ پر آ رہا ہے۔

بعض حضرات کہتے ہیں کہ اس سے اللہ کے تمام صفات مراد ہیں اور علامہ خیالی لکھتے ہیں عن شوائب النقص میں اشارہ ہے کہ اللہ تعالیٰ شائبہ نقصان سے پاک ہے اور سماتہ میں مبالغہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نقصان سے پاک ہے، نقصان تو چھوڑو اللہ تعالیٰ نقصان کے نشانات اور علامات سے بھی پاک ہے۔

والصلوة علی نبیہ الخ

مصنف نے کئی دلائل کی بنیاد پر صلوٰۃ ذکر کیا ہے۔

(۱) دلیل نقلی: دلیل نقلی یہ ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ من صلی علی فی کتاب لم تنزل الملائکۃ تستغفر له مادام اسمی فی ذلك الكتاب او كما قال علیه الصلوٰۃ والسلام۔ اس حدیث کی وجہ سے صلوٰۃ لایا تا کہ فرشتوں کی استغفار کا مستحق بن سکے۔

(۲) دلیل عقلی: کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالی پاک ہے چونکہ انسان ضعیف ہے اتنے عالی ذات تک پہنچنے کے لئے واسطہ ضروری ہے اور وہی واسطہ پیغمبر ہو سکتا ہے اس پیغمبر پر درود بھیج کر اُس کے ذریعے اللہ تعالیٰ تک رسائی حاصل کرنا چاہتے ہیں۔

(۳) دلیل عقلی: کتاب کا لکنا چونکہ ایک بہت بڑا ذی خطر کام ہے شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ: من صنف فقد استعہد کہ جس نے کتاب لکھی وہ لوگوں کے لئے نشانہ بن گیا۔ صاحب الکتاب نے اپنی حفاظت کے لئے صلوٰۃ لایا۔ صلوٰۃ کے ساتھ سلام اس لئے نہیں لایا کہ:

قال الامام المحقق النووي رحمة الله عليه افراد الصلوة عن السلام غير مكروه فلا يرد على الشيخ كراهة الافراد على تقدير التسليم فالافراد في الكتابة فقط وليس فيه كراهة۔

صلوٰۃ: لغت میں بمعنی دعا آتا ہے جب صلوٰۃ کی نسبت انسان کی جانب کی جائے تو دعا اور جب اللہ تعالیٰ کی طرف کی جائے تو نزول رحمت مراد ہوتا ہے۔

شریعت میں صلوٰۃ ارکان مخصوصہ کا نام ہے جو کہ خاص طریقے اور خاص اوقات میں ادا کئے جاتے ہیں۔

الفرق بین النبی والرسول:

نبی: انسان بعثہ اللہ الی الناس لتبلیغ الاحکام و لتعلیم الشریعة۔

رسول: انسان بعثہ اللہ الی الناس لتعلیم الشرائع و معہ دین متجدد و کتاب متجدد۔

اعتراض وارد ہوتا ہے کہ صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے نبی کہا تو رسول کیوں نہیں کہا؟

پہلا جواب یہ ہے کہ اس میں براۓ الاستہلال ہے کہ بعد میں کتاب کے اندر مسئلہ نبوت مذکور ہے جس کی طرف اس لفظ سے اشارہ کیا گیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ رسول بھیجے ہوئے عام انسان کے لئے بھی استعمال ہو سکتا ہے جبکہ نبی صرف اللہ تعالیٰ کے بھیجے ہوئے انسان کا نام ہے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ اس وجہ سے نبی کہا کہ قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ تو نبی کا لفظ زیادہ استعمال کرتے ہیں جس طرح باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”ان اللہ و ملککم یصلون علی النبی“ پارہ ۲۲ سورۃ احزاب۔ ”یا ایہا النبی جاهد الکفار“ وغیرہ وغیرہ۔

المؤید بساطع حججه الخ المؤید بمعنی تائید کی گئی ہے۔ اسم مفعول کی صورت میں یہی معنی ہوگا۔

اور جب اسم فاعل لیا جائے تو معنی یہ ہوگا جو تائید حاصل کرنے والا ہے۔

حججه الخ حجج جمع ہے حجت کی اور جمع کی اضافت جب ہو جائے ضمیر کی جانب تو یہ مفید استغراق ہوتا ہے، یہاں حجہ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں۔ (۱) راجع ہے نبی علیہ السلام کی جانب۔ (۲) ضمیر راجع ہے اللہ کی جانب جب نبی علیہ السلام کی جانب راجع کیا جائے، تو معنی یہ ہوگا کہ وہ ظاہر حجتیں جو نبی علیہ السلام کی ہیں اس سے اس کی تائید کی گئی ہے۔ جب ضمیر راجع کیا جائے اللہ تعالیٰ کی جانب تو معنی یہ ہوگا وہ ظاہر حجتیں جو اللہ تعالیٰ کی ہیں یعنی خاص ہیں اللہ کے ساتھ اُن سے آپ ﷺ کی تائید کی گئی ہے اور ساطع کی اضافت جو حجج کی جانب کی گئی ہے اس میں دو احتمال ہیں۔ (۱) یہ اضافت مثنیٰ ہو جس طرح خاتم لقضۃ ہے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی ای ساطع من حججه۔

(۲) یا یہ اضافت ہے من قبیل اضافه الصفة الى الموصوف ای بالحجج الساطعة۔ اس عبارت میں نبی علیہ السلام کے معجزات کی جانب بھی اشارہ ہے کہ جناب سید الکوین محمد ﷺ کے معجزات بکثرت تھے اور نبی ﷺ کے معجزات پر کتب کثیر لکھی گئی ہیں، مثلاً المواهب اللدنیہ اور اس کی شرح ہے مدارج النبوة اور الشفاء فی حقوق المصطفیٰ، الکلام المبین فی رحمة اللعالمین۔ یا حضور ﷺ کے تین سو معجزات وغیرہ وغیرہ۔

وعلى آله واصحابه هداة طريق الحق وحماته الخ

اور ان کی آل اور ان کے اصحاب پر، جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

تشریح: اصحاب جمع ہے صحابی کی۔ ہدایہ ہادی کی جمع ہے۔ طریق کہتے ہیں اس راستے کو جو پیدل چلنے کے لئے بنا ہو۔ طَرَقَ يَطْرُقُ سے، اس کے معنی زمین پر پاؤں مارنے کے ہیں۔

یہاں پر کلمہ ”علی“ لایا گیا ہے تو اس کے ساتھ رد کیا گیا روافض اور شیعہ پر وہ اپنے لئے استدلال ایک موضوع حدیث سے کرتے ہیں وہ یہ کہ من فرق بینی و بین الی بعلى فقد جفاء کہ جس نے میرے اور میرے آل کے درمیان فصل لایا ”علی“ کے ساتھ تحقیق اس نے ظلم کیا لیکن ہم کہتے ہیں کہ یہ حدیث موضوع ہے اور اس عبارت میں ایک دوسری بات کی جانب بھی اشارہ کیا گیا کہ آل اور اصحاب پر براہ

راست صلوٰۃ بھیجنا صحیح نہیں ہے البتہ جعاً جائز ہے۔ آل سے کیا مراد ہے اس سلسلے میں کئی اقوال مروی ہیں۔

(۱) آل سے مراد نبی کریم ﷺ کے ازواج مطہرات ہیں۔

(۲) آل سے مراد اہل و عیال ہیں۔

(۳) آل سے مراد بنو حاشم ہیں۔ (۴) آل سے مراد فقہائے مجتہدین ہیں۔

(۵) آل سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اتباع کرنے والے ہیں جیسا کہ حدیث میں وارد ہے

کل تقی ونقی فهو آلی۔ (۶) آل سے مراد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے تمام اہل بیت ہیں۔

تقی اس آدمی کو کہا جاتا ہے جو حرمت سے خود کو بچاتا ہو اور تقی وہ ہے جو اپنے آپ کو شبہات سے بھی بچاتا ہے۔

الفرق بین الآل والاہل :

آل استعمال ہوتا ہے اشراف کے لئے خواہ دنیاوی لحاظ سے شریف ہو یا اخروی مثلاً آل موسیٰ آل فرعون اور اہل کا استعمال عام ہے خواہ اشراف ہوں یا غیر اشراف۔

(۱) بعض حضرات کا قول ہے کہ آل یہ موضوع برآسہ ہے۔ (۲) بعض حضرات کہتے ہیں کہ آل اصل میں اہل تھا، حاء کو ہمزہ کے ساتھ تبدیل کیا گیا تو آل بن گیا پھر ہمزہ کو ہمزہ میں مدغم کر دیا گیا آمن کے قانون کے ساتھ تو آل بن گیا۔ اور بعض کہتے ہیں کہ یہ اصل میں اولن تھا، وا کو ہمزہ کے ساتھ بدل دیا تو آل بن گیا۔ (۱)

اصحاب : اصحاب جمع ہے صاحب کی جس طرح اطہار جمع ہے طاہر کی یا اصحاب جمع ہے صحبت کی جس طرح انہار جمع ہے نہر کی۔ یا اصحاب جمع ہے صاحب جس طرح انہار جمع ہے نہر کی یا اصحاب جمع ہے صحبت جس طرح اشراف جمع ہے شریف کی اور صحابی عام طور پر دوست اور رفیق کو کہا جاتا ہے جبکہ شریعت میں صحابی اس آدمی کو کہا جاتا ہے جس نے نبی علیہ السلام کو دیکھا ہو، ایمان لایا ہو اور ایمان کی حالت میں وفات ہوا ہو اور

(۱) اس موضوع پر حضرت مولانا محمد موسیٰ روحانی بازی رحمہ اللہ کا رسالہ انتہائی مفید اور جامع ہے جس کا نام

ہے ”المنہج السہل فی مباحث الآل والاہل“۔

دیکھنا عام ہے خواہ ظاہری آنکھوں سے ہو جس طرح عام صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا حال ہے یا باطنی آنکھوں سے یعنی دل کی آنکھوں سے نبی علیہ السلام کو دیکھا ہو جیسا کہ عبداللہ بن ام کثوم رضی اللہ عنہ۔ ایمان کی حالت میں وقت گزرنے میں اختلاف ہے، جمہور علماء کرام کے نزدیک وقت کا کوئی اندازہ مقرر نہیں البتہ یہ بات ضروری ہے کہ ایمان کے ساتھ دنیا سے رخصت ہو چکا ہو جیسا کہ اس واقعے سے اس بات کی تائید حاصل ہے۔

ایک صحابی آئے اور نبی علیہ السلام کی دربار میں حاضر ہو کر عرض کرنے لگے کہ یا رسول اللہ ﷺ میں جہاد میں شریک ہو جاؤں یا پہلے ایمان لاؤں؟ تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ پہلے ایمان لاؤ، اس نے ایمان لایا اور بلند آواز سے کہا کہ اشہد ان لا الہ الا اللہ واشہد انک رسول اللہ اور جہاد کے لئے ایمان لاتے ہی نکل گئے، اور جاتے ہی شہید ہو گئے۔ کوئی زیادہ وقت دربار نبوی میں نہیں گزارا۔

اس وجہ سے ہم نے صحابی کی تعریف میں یہ قید لگائی کہ ایمان کے ساتھ وفات پا گئے ہوں خواہ کم وقت گزار چکا ہے یا زیادہ وقت۔ جن کو ایمان کے ساتھ موت نہیں ملا ہے تو وہ صحابی نہیں کہلا سکتا۔

ہدایۃ طریق الحق شارحین حضرات فرماتے ہیں کہ یہ عبارت دلیل ہے سابقہ عبارت کے لئے۔ صاحب کتاب نے آل اور اصحاب پر درود کیوں بھیجا؟ تو اس نے جواب دیا کہ ہدایۃ طریق الحق کہ وہ راستہ حق دکھانے والے ہیں تو قیاس اقرانی یہاں بن جاتا ہے۔ صحابی کرام رضی اللہ عنہم راہ حق کے حداثہ اور حماۃ تھے، یہ صغریٰ ہے، جو راہ حق کے حداثہ اور حماۃ ہوتے ہیں وہ صلوة اور سلام کے مستحق ہوتے ہیں، یہ کبریٰ ہے، نتیجہ یہ ہوا کہ صحابہ کرام صلوة اور سلام کے مستحق ہیں اور یا اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں آپ ﷺ نے فرمایا ”اصحابی کالنجوم باہم اقتدیتم اھتدیتم او کما قال النبی ﷺ“

کہ میرے صحابہ کرام ستاروں کے مانند ہیں اُن میں سے جس کی اقتدا کرو گے کامیابی پاؤ گے اسی طرح صحابہ کرام کے فضائل میں اور بھی کئی روایات وارد ہیں۔ اور ایک روایت میں ہے کہ ”اللہ اللہ فی اصحابی لاتتخلدواھم من بعدی عرضاً او کما قال النبی ﷺ“

حداۃ جمع ہے مفرد اس کا ”حادی“ ہے ہدایت کے دو معنی ہیں پہلا معنی ایصال الی المطلوب اور دوسرا ہے ارواء الطریق یہاں پر دوسرا معنی مراد ہے۔

حماة: جمع ہے حامی کی بمعنی محافظ اور ناصر مدد کرنے والا۔

﴿و بعد اذان مبنی علیہ الشرائع والاحکام و اساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحید والصفات الموسوم بالكلام المنجی عن عیاهب الشكوك وظلمات الاوهام، وان المختصر المسمى بالعقائد للامام الهمام قدوة علماء الاسلام نجم الملة والدين عمر النسفی اعلى الله درجته فی دار السلام، یشتمل من هذا الفن علی غرر الفرائد ودرر الفوائد فی ضمن فصول هی للدين قواعد و اصول، واثناء نصوص هی للیقین جواهر ولفصوص مع غاية من التنقیح و التهذیب و نهاية من حسن التنظيم والترتيب، فحاولت ان اشرحه شرحاً يفصل مجملاته و یبین معضلاته و ینشر مطوياته، و یظهر مکنوناته، مع توجيه للكلام فی تنقیح و تنبیہ علی المرام فی توضیح، و تحقیق للمسائل غیب تقرير، و تدقیق للدلائل إثر تحریر، و تفسیر للمقاصد بعد تمهید، و تکییر للفوائد مع تجرید طاریا کشف المقال عن الاطالة والا ملال، و متجافياً عن طرفی الاقتصاد الا طناب والا خلال والله الهادی الی سبیل الرشاد، والمسئول لنیل العصمة والسداد و هو حبسی ونعم الوکیل﴾۔

ترجمہ: اور (حمد و صلوة کے بعد) عرض ہے، کہ علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جزل علم التوحید والصفات ہے، جو کلام کے ساتھ موسوم ہے۔ وہ (علم کلام) جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے۔ اور یہ (عرض ہے) کہ باہمت امام، علماء اسلام کے پیشوا، نجم الملت والدین عمر نسفی کا (اللہ تعالیٰ دار السلام میں ان کا درجہ بلند فرمائے) عقائد نامی یہ مختصر رسالہ اس فن کی روشن اور قیمتی باتوں پر مشتمل ہے۔ ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں۔ اور ایسی نصوص کے ضمن میں جو یقین کے لئے جو ہر اور گمبہ ہیں۔ انتہائی کاٹ، چھانٹ کے بعد اور انتہائی بہتر نظم و ترتیب کے ساتھ، تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح لکھوں جو اس کی مبہم اور بھل باتوں کو کھول دے۔ اور اس کی مشکل باتوں کو واضح کر دے۔ اور اس کی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے۔ اور اس کی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دے کلام کو مقصود کی جانب متوجہ

کرنے کے ساتھ اسکو منع کرنے کے دوران اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انہیں بیان کرنے کے بعد، اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انہیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقصود مسائل کی تفسیر کیساتھ ایک تمہید کے بعد، اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کیساتھ تجرید یعنی حشو و زوائد سے عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ، گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے، کلام کو طول دینے، اور طول دے کر آکٹا ہٹ میں مبتلا کرنے سے، اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے میانہ روی کی دونوں جانب اظہار اور بیجا اختصار سے۔ اور اللہ ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے اُسی کے ذریعے غلطی سے حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کی جاتی ہے۔ اور وہ مجھ کو کافی ہے، اور وہ بہترین کارساز ہے۔

تشریح: وَبَعْدُ: یہ کلمہ کلام کے ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف انتقال کے لئے بطور فصل لایا جاتا ہے اور اسی مناسبت سے اس کو ”فصل الخطاب“ کہا گیا ہے، بعض حضرات مفسرین نے قرآن کریم کی آیت ”وآتیناہ الحکمۃ وفصل الخطاب“ کی تفسیر اسی سے کی ہے کہ اس سے مراد کلمہ اما بعد ہے۔ سب سے پہلے اپنے خطبے میں اما بعد کہنے والا کون تھا؟ اس سلسلے میں متعدد اقوال ہیں چنانچہ حضرت داؤد علیہ السلام، قیس بن ساعدہ،، حسان بن وائل، کعب بن لوی، یعرب بن قحطان اور ان کے علاوہ حضرت یعقوب، حضرت ایوب اور حضرت آدم علیہم السلام، ان سب حضرات میں سے ہر ایک کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے یہ کلمہ پہلے کہا ہے۔ ان اقوال کا مجموعہ ان اشعار میں ہے۔

جرى الخلف اما بعد من كان بادئاً فخمسة احوال داؤد اقرب
وكانت له فصل الخطاب وبعده فقیس، فسحبان فكعب فيعرب
روى الدارقطني ان يعقوب قالها وقيل الى ايوب آدم تنسب

تفصیل کے لئے دیکھئے النجم السعد فی مباحث اما بعد، ص ۱۹۷۵)

ان اقوال میں راجح یہی ہے کہ حضرت داؤد نے سب سے پہلے یہ کلمہ کہا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے اس کو ترجیح دی ہے اور جمہور کے نزدیک یہی بات پسندیدہ ہے۔

شرعی اعتبار سے بھی خطبوں اور رسائل میں اما بعد کا استعمال کرنا مستحسن بلکہ سنت ہے چنانچہ نبی کریم صلی

اللہ علیہ وسلم بھی خطبات اور دیگر رسائل میں اما بعد استعمال کیا کرتے تھے۔ چنانچہ امام نوویؒ شرح مسلم میں حضور ﷺ کے خطبے کے ذیل میں فرماتے ہیں ”فیہ استحباب قول اما بعد“ فی خطب الوعظ والجمعة والعید وغیرہا (شرح نووی علی صحیح مسلم، ۱/۲۸۵)۔

اسی طرح حضرت خلفاء راشدین اور دیگر صحابہ کا ”یٰٰہی عمل رہا ہے اس کے علاوہ تمام مصنفین کا اجماعی عمل ہے کہ بلائیکہ ”اما بعد“ نقل کرتے ہیں۔

عقل و قیاس کے اعتبار سے بھی ”اما بعد“ کا لانا مناسب معلوم ہوتا ہے کیونکہ جب ایک اسلوب سے دوسرے اسلوب کی طرف انتقال ہوتا ہے تو دونوں اسلوبوں کے فرق کی وجہ سے وہ معنوی فرق کا مقام ہے اور معنوی فصل لفظی فصل کو متقاضی ہے جو کہ ”اما بعد“ سے آتا ہے لہذا ”اما بعد“ کے لانے میں لفظ معنی کے مطابق ہو جائے گا۔ (انجم السعد فی مباحث اما بعد، ص ۲۰۰، ۲۵)

و بعد سے پہلے واو ہے یہ واو عاطفہ ہے ماقبل معطوف علیہ ہے اور یہ معطوف ہے۔ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب آپ نے یہاں پر واو عاطفہ لیا تو معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان مطابقت لازم ہے جبکہ یہاں پر مطابقت نہیں ہے کیونکہ پہلا انشاء حمد ہے اور بعد میں اخبار ہے تو یہ عطف الاخبار علی الانشاء ہے اور یہ عطف غیر صحیح ہے۔

جواب یہ ہے (۱) عطف الاخبار علی الانشاء صحیح ہے کلام عرب میں مستعمل ہے اور یہ غیر فصیح کلام نہیں ہے۔ (۲) مصنف نے یہاں پر ایک قسم انشاء المدح لغتہ استعمال کیا ہے اور یہی مراد ہے تو عطف الانشاء علی الانشاء آگیا۔ (۳) یہاں پر صاحب کتاب اخبار عن الحمد کرتا ہے تو اب عطف الاخبار علی الاخبار آگیا۔

و بعد فن منی علم الشرائع الخ ترکیب: اِنَّ حرف مشبہ بالفعل منی العلم وغیرہ اس کا اسم۔ سوال: فِیْ اِنَّ میں فاء یا عاطفہ ہوگا، لیکن عاطفہ بھی صحیح نہیں یا زائد ہوگا یا تفسیر یہ ہوگا تو ماقبل اجماع نہیں، یا تعلیلیہ ہوگا تو ماقبل معلول ذکر نہیں، یا جزائیہ ہوگا تو ماقبل شرط نہیں ہے تو یہ کونسی فاء ہے؟ جواب: یہ فاء جزائیہ ہے حرف شرط یہاں محذوف ہے اور وہ حرف شرط اما ہے ای اما بعد۔ (۲) یہاں بعد ظرف زمان لَمَّا شرطیہ کے معنی پر ہے ای لَمَّا فرغ عن الحمد والصلوة۔

(۳) فاء کا ذکر تو ہم امّا کی وجہ سے کیا گیا ہے، مصنفین حضرات اما بعد کہا کرتے ہیں تو اس نے تو ہم کیا کہ ممکن ہے ادھر بھی مذکور ہو، اور تو ہم کہتے ہیں ظن غیر المذکور مذکوراً۔

مبنی علم الشرائع سے لے کر وان المختصر تک مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے مندرجہ ذیل اغراض ہیں۔ (۱) اس فن کا مدح کرے گا۔ (۲) اس علم کا نام بتائے گا کہ اس علم کا نام کیا ہے۔ (۳) تعدّد اسماء بتائے گا کہ اس علم کے دیگر نام بھی ہیں۔ (۴) دفع اعتراض کرے گا وہ یہ کہ کوئی سوال کرے کہ تم نے اس فن میں شروع کیا باقی فنون بھی تو ہیں ان میں کیوں شروع نہیں کیا؟ تو مصنف رحمہ اللہ جواب دے رہے ہیں، کہ علم التوحید والصفات یہ تمام شریعت کی اساس اور بنیاد ہے اس لئے اس فن میں شروع کیا۔ (مبنی) لغت میں کہتے ہیں مایتنی علیہ غیرہ۔

الشرائع: یہ جمع ہے شریعت کی اور شریعت کہتے ہیں ما جعل اللہ لعبادہ من الدین فیقال له الشریعة۔

اور علوم شریعت سے مراد کیا ہے اس سلسلے میں چند اقوال مروی ہیں۔ (۱) علم الشرائع سے مراد جمیع علوم، فقہ، حدیث، تفسیر، کلام وغیر ذلک اور علم الاحکام سے مراد فقہ اور علم اصول الفقہ مراد ہوں۔ جب یہ مراد لیا جائے تو یہ تخصیص بعد التعمیم کے قبیلے سے ہو کر عطف الخاص علی العام ہوگا۔

(۲) علم الشرائع سے مراد القرآن والسنة ہے اور علم الاحکام سے مراد علم الفقہ ہے۔

(۳) علم الشرائع سے مراد مسائل کلیہ اور علم الاحکام سے مراد مسائل جزئیہ۔

احکام جمع ہے حکم کی اور حکم کہتے ہیں خطاب اللہ تعالیٰ المتعلقن بافعال المکلفین اور مراد احکام سے فرض، واجب، سنت اور مکروہ وغیر ذلک ہیں۔

یہاں پر ناکت نے علامہ خیالی کے حوالے سے ایک نقطہ لگایا ہے۔ وہ یہ ہے کہ ای علم یعرف فیہ

ذلک۔ اس سے ایک توہم کا ازالہ مقصود ہے۔

سوال وارد ہوتا ہے کہ تم نے علم عقائد الاسلام کو علم التوحید والصفات کہا یہ تو تم نے کل کو جزء کا نام دیا وھذا باطل؟ جواب: ہمارا مراد یہ ہے کہ ای علم یعرف فیہ ذلک کہ اس علم کے ساتھ علم التوحید والصفات کا پہچان مقصود ہے۔

سوال: اس میں تو اور مسائل مثلاً کتاب اللہ کا کلام ہونا اور مسئلہ عذاب قبر وغیر ذلک بھی بیان کیے جاتے ہیں تو تم نے اس کے ساتھ کیوں خاص کیا؟ جواب: یہ مسئلہ اس فن کا اہم اور بنیادی مسئلہ ہے اس لئے میں نے اس علم کا نام علم التوحید والصفات رکھا۔

المنجی: یہ باب افعال ہے النجی ینجی النجاء بمعنی نجات دینا اور اسم فاعل کا صیغہ ہے بمعنی نجات دینے والا۔ غیاہب: غیب کی جمع ہے جس کے معنی ظلمت اور سیاہی کے ہیں۔ غیاہب کی اضافت شکوک کی جانب اضافۃ المشبہ بہ الی المشبہ کی قبیل سے ہے۔

سوال: ٹھیک ہے کہ اس کا علمی مرتبہ بلند ہے اس وجہ سے میں نے اس علم میں شروع کیا لیکن اس شرح کے لئے اس کتاب کو کیوں خاص کیا؟ جواب: قدر المصنّف علی قدر المصنّف چونکہ اس کا مصنف بڑا ہے تو کتاب بھی بڑی ہے لہذا میں نے دیگر کتابوں کے مقابلے میں اس کتاب کو ترجیح دی۔

سوال: اتنے بڑے عالم دین تو متن بھی لکھ سکتے تھے متن کیوں نہیں لکھا؟

جواب: وان المختصر المبني بالعقائد الخ کے ساتھ جواب دیا کہ اس متن کے اندر ایسی خصوصیات تھیں جس کو دیکھ کر شارح نے اس کو پسند کیا۔ دراصل یہاں سے لے کر ہو حسبی ونعم الوکیل تک مصنف کے کئی اعراض و مقاصد ہیں۔ (۱) یہ کتاب شرح اور متن دونوں پر مشتمل ہے۔ (۲) یہ کتاب شرح ہے العقائد کی۔

(۳) دفع ایک توہم کا ہے وہ یہ کہ کسی نے اعتراض کیا کہ تم نے تمام کتابوں کے مقابلے میں اس کتاب کو کیوں ترجیح دی؟ جواب: اصل میں العقائد کا مصنف بہت بڑا معزز اور قدوۃ علماء الاسلام ہیں اس وجہ سے میں نے اس کتاب کا انتخاب کیا۔ (۴) ترتیب بتاتے ہیں کہ اس میں میں نے کس ترتیب کے ساتھ بحث کی ہے۔ عقائد لائے ہیں اور بعد میں نصوص وغیرہ لائے ہیں۔

(۵) یہاں پر ایک قسم کی خود پسندی آتی تھی کہ ماتن کی طرح یہ شارح بھی ایک عظیم انسان ہوں گے تو فوراً خود پسندی سے بچنے کے لئے توجہ ائی اللہ فرما کر کہنے لگے کہ ہو حسبی ونعم الوکیل۔

(۶) درمیان درمیان میں یہاں پر ایک جملہ دعائیہ بھی لائے گا وہ یہ ہے کہ اعلیٰ اللہ درجہ۔

وان المختصر: اعتراض وارو ہے۔ کیا یہ کتاب مختصر سلامہ ابن حاسب رحمۃ اللہ علیہ کے مختصر کی طرح ہے یا مفاد کے مقابلے میں تخصیص کی طرح مختصر ہے؟

جواب: نہیں بلکہ اس کے مختصر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کتاب میں، عقائد اختصار کے ساتھ ذکر کئے گئے ہیں اور ثبوت دلائل نقل کی ہیں نہ کہ کسی اور مفصل کتاب کی اختصار کی ہے۔

سوال: وارو ہے آپ نے اس کتاب کا عقائد نام کیوں رکھا؟

جواب: یہ ہے کہ اس کتاب میں عقائد کے علاوہ اور کچھ نہیں جبکہ عقائد کی دیگر کتابوں میں عقائد کے علاوہ اور بھی مباحث ہوا کرتے ہیں۔

ہمام: الرجل العظيم وقيل من يقصدهم الناس لحوائجهم۔

قدوة: اى مقتداهم والقدوة بضمة القاف من يقتدى به غيره۔

نجم الملة والدين: النجم الكوكب، والملة والدين شىء واحد الا الله من حيث انه يجتمع

عليه الناس او من حيث انه يجمع فى الكتب فهو ملة ومن حيث انه يطاع فهو دين ومن حيث انه طريقة الى وصول الله فهو شريعة۔

مصنف کی کنیت ابو حفص ہے آپ ۳۶۱ ہجری کو پیدا ہوئے اور ۵۳۷ کو سرقت میں وفات پا گئے۔ انتہائی متقی اور زاہد انسان تھے۔ صاحب تصانیف عالم تھے۔ فقہ اور حدیث میں خاص مہارت حاصل تھی۔ آپ صاحب ہدایہ کے استاد تھے۔ آپ کو نسبی اس لئے کہا جاتا ہے کہ نصف ترکستان میں ایک شہر کا نام ہے۔ آپ فراعات حنفیہ میں اجتہاد کے مقام پر فائز تھے اور اصول میں ابو منصور مازیدئی کے متبع تھے۔ آپ کے بارے میں مشہور ہے کہ ایک دفع صاحب کشف جلال اللہ و محشری کے دروازے کو کھٹکایا۔ اُس نے کہا کہ کون ہے؟ آپ نے جواب دیا کہ عمر اُس نے کہا انصرف، آپ نے فرمایا عمر لا ینصرف، انہوں نے کہا اذا نکرو صوّت۔

اعلیٰ اللہ درجہ فی دار السلام: اعلیٰ یہ اعلیٰ یعلیٰ اعلیٰ باب افعال سے ہے اونچا اور بلند کرنا۔

درجہ: بمعنی مرتبہ، دار السلام کے معنی جنت کے ہیں اور جنت کو دار السلام اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ سلام اللہ تعالیٰ کے اسماء حسنی میں سے ہے یعنی اللہ کا گھر، یا سلام کے معنی سلامتی کے ہیں تو دار السلام کے معنی

سلاستی والے گھر کے، یا جنت میں اللہ کی جانب سے سلام ہوگی۔ یا جو لوگ جنت میں ہوں گے۔ ایک دوسرے پر سلام کریں گے۔ یا فرشتے ان پر سلام کریں گے، یا یہ جنت میں سلاستی کے ساتھ رہیں گے۔ ان تمام وجوہات کی بنیاد پر جنت کو دارالسلام کہا جاتا ہے۔

غر: غرہ کی جمع ہے اور غرہ کہتے ہیں اس سفید نشان کو جو گھوڑے کے ماتھے پر ہوتا ہے، یہ گھوڑے کے عمدہ اور بابرکت ہونے کی نشانی شمار کی جاتی ہے، بعد میں یہ لفظ عمدگی کے لئے استعمال کیا جانے لگا۔
فراند: فراند جمع ہے فریدہ کی اور فریدہ بڑی اور بہترین موتی کو کہا جاتا ہے۔ جو سیپ سے تہا نکلے۔ اس تہائی کی وجہ سے وہ عمدہ، بڑی اور قیمتی ہوا کرتی ہے۔

فصول: فصول جمع ہے فصل کی اور فصل وہ ہے جو دو کلاموں کے درمیان لایا جاتا ہے جس کا پہلا کلام دوسرے کلام سے جدا اور علیحدہ ہو اور اس بات پر دلالت کرتا ہو کہ اس ماقبل والے کلام کا مابعد والے کلام کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

واثناء نصوص: نصوص جمع ہے نص کی اور نص بمعنی ظاہر والمراد ہهنا القرآن والسنة۔ یعنی کتاب میں جگہ جگہ قرآنی آیات اور احادیث بیان ہوں گے۔

یقین: یقین کہتے ہیں الاعتقاد الحازمة لموافق للواقع۔

فصوص: فصوص جمع ہے فص کی اور فص کہتے ہیں ٹکینے کو، یعنی وہ ٹکینہ جو انگوٹھے میں خوبصورتی کے لئے لگاتے ہیں۔ اگر تصدیق میں غیر کا احتمال نہ ہو تو اس کو جزم کہتے ہیں پھر یہ اعتقاد یا نفس الامر کے موافق ہوگا یا نہیں اگر نہ ہو تو جہل مرکب اور اگر مطابق ہوگا تو یا زائل کرنے سے زائل ہوگا یا نہیں، اول کو تھلید اور ثانی کو یقین کہتے ہیں، اور اگر دونوں احتمال مساوی ہو تو اس کو شک کہتے ہیں، جبکہ جانب راجح کو ظن اور موجودہ کو وہم کہا جاتا ہے۔ مع غایۃ من التفتیح: یہ طرف ہے اور حال ہے اشرح کی ضمیر سے اور تنقیح کا معنی ہے صفائی اور درخت سے زائد شاخیں کاٹنا، تہذیب بمعنی سنوارنا اور اصلاح کرنا اور نامناسب چیزوں سے خالی کرنا، یہاں پر کچھ استعارات بیان کئے گئے ہیں۔

استعارہ: صاحب کتاب رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب کی تشبیہ دی ہے درخت کے ساتھ یہ استعارہ مکذیب یا استعارہ بالکنایہ ہے اور درخت کے ساتھ مناسب شاخیں ہوتی ہیں یہ تخیلیہ اور ان شاخوں کے ساتھ

صفائی لازم ہوتی ہے یہ استعارہ تشریحی ہے۔

تنظیم: لغت میں لقم جواہرات کو تار میں ڈالنے کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں تالیف الکلمات مترتبہ المعانی متناسبۃ الدلالات علی ما یقتضیہ العقل اور ترتیب کہتے ہیں جعل کل شیء فی مرتبہ۔

فحاولت: حاول فعل ہے باب مفاعلہ سے حاول یحاول محاولۃ اس کے معنی ہیں ارادہ کرنا اور

یہاں یہ فاء جزائیہ ہے اور شرط اس کے لئے محذوف ہے ای اذا کان الامر كذلك فحاولت ان اشرحه شرحاً بالغ۔ اور یہ فاء کا بعد مسبب ہے اور ماقبل سبب ہے، یعنی جب بات ایسی تھی تو میں نے ارادہ کیا کہ میں شرح لکھوں۔ یفصل مجملاتہ بیّن معضلاتہ ویظہر مکنوناتہ ویشتر مطویاتہ۔

یفصل فعل ہے اور شرح اس کا فاعل ہے اور مجملاتہ اس کا مفعول بہ ہے یہ جمع مونث سالم ہے اس لئے اس کی حالت نصی حالت جری کی تابع ہے۔ اور اسی طرح بیّن معضلاتہ بھی ہے۔ معضلات جمع ہے معضلة کی جس کا معنی ہے مشکل اور لائیل مسئلہ۔ مکنوناتہ بمعنی چھپی باتیں۔

یہاں سے شارح رحمہ اللہ کا عرض اپنی شرح کا طریقہ کار بیان کرتا ہے اور کچھ استعارات کا تذکرہ کرنا ہے۔ یہاں پر شرح کی تشبیہ دی گئی ہے آدمی کے ساتھ یہ استعارہ مکنیہ ہے اور آدمی کے ساتھ کروٹ مناسب ہے، یہ تخلیہ ہے اور کروٹ کے ساتھ مؤنث یا یہ لوازمات میں سے ہے، یہ استعارہ تشریحی ہے۔

قوله متجافياً عن طرفی الاقتصاد الاطناب والاخلال۔۔۔ الخ۔۔۔ ونعم الوکیل الخ وکیل اللہ کا اسم صفتی ہے، اس کے معنی کارساز کے ہیں۔ معتزلہ میں سے ابو موسیٰ بن صبیح کا مذہب ہے کہ وکیل کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر صحیح نہیں کہ وکیل موزن کو محتاج ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ محتاج نہیں، لیکن یہ مذہب ظاہر البطلان ہے کہ قرآن کریم میں وکیل کا لفظ اللہ تعالیٰ کے لئے استعمال ہوا ہے۔

متجافياً، بمعنی اپنی جان کو بچانا یہ تجاف متجاف تجافاً سے ہے بمعنی میانہ روی۔ یہ باب افعال کا مصدر ہے۔

یہاں پر الاطناب کا لفظ آیا ہے اس پر تینوں حرکتیں پڑھنا جائز ہے، جری صورت میں یہ طرفی الاقتصاد سے بدل واقع ہوگا اور حالت نفی میں یہ خبر ہوگا اور اس کے لئے مبتداء محذوف ہے جوہو ہے، اور نصب کی صورت میں انفی فعل محذوف نکال دیا جائے گا تو اطناب اس کا منفعول بن جائے گا۔

اعتراض: اس عبارت کی ظاہر سے تو خود پسندی معلوم ہو رہی ہے جو کہ مصنف کی شایان شان نہیں۔
اس اعتراض سے بچنے کے لئے فوراً شارح نے کہا کہ واللہ الہادی الی سبیل الرشاد کہ یہ اللہ کی توفیق سے ممکن ہے۔ ہو حسبی ہو مبتداً حسبی خبر نعم فعل مدح الوکیل فاعل ہو مخصوص بالمدح۔
اعتراض یہ ہے کہ ہو حسبی و نعم الوکیل کی ترکیب غلط ہے کیونکہ ہو حسبی جملہ خبریہ ہے اور نعم الوکیل یہ انشاء، یہ عطف الانشاء علی الجملة الخبریہ ہے اور یہ صحیح نہیں ہے؟

جواب: (۱) عطف الانشاء علی الخبر کو آپ نے غیر صحیح کہا جبکہ صاحب النہر اس کہتے ہیں کہ یہ عطف صحیح ہے کیوں کہ اس قسم کی مثالیں کلام عرب میں شائع ہیں۔

(۲) یہ جواب بھی صاحب النہر اس نے لکھا ہے کہ نعم الوکیل جملہ انشائیہ نہیں ہے جس طرح نعم الرجل اور یس الرجل میں صدق اور کذب کا احتمال ہے، اسی طرح اس میں بھی صدق اور کذب کا احتمال ہے اور جس جملہ میں صدق اور کذب کا احتمال ہو وہ جملہ خبریہ ہوتا ہے لہذا یہ جملہ خبریہ ہے، لہذا خبریہ کا عطف خبریہ پر واقع ہے۔

(۳) اگر آپ کہیں کہ یہ جملہ انشائیہ ہے تو میں کہتا ہوں کہ یہ بھی جملہ انشائیہ مستعمل ہوتا ہے اور کبھی جملہ خبریہ۔ (۴) ہو حسبی یہ انشاء ہے لیکن یہ انشاء توکل کے لئے ہے اور نعم الوکیل بھی انشاء کے لئے ہے۔ (۵) ہو حسبی خبریہ ہے اور نعم الوکیل ای مقول فی حقہ نعم الوکیل لہذا یہ بھی جملہ خبریہ ہوا۔ تو یہ عطف خبریہ کا آیا جملہ خبریہ پر۔ (۶) یہاں پر یہ عطف القصہ علی القصہ ہے اس سے مراد وہ عطف ہوتا ہے جس میں اخبار اور انشاء کی طرف التفات نہیں ہوا کرتا۔ (۷) یہ ترکیب اوفی بالقرآن ہے فحسبہ جہنم ولبس المہاد لہذا اس ترکیب میں کوئی نقصان نہیں۔

﴿اعلم ان الاحکام الشرعیۃ منها ما يتعلق بکیفیۃ العملی وتُسمی فرعیۃ

وَعَمَلِیَّةٌ وَمِنْهَا مَا یَتَعَلَقُ بِالْاِعْتِقَادِ وَتُسَمَّى اَصْلِیَّةٌ وَاعْتِقَادِیَّةٌ وَالْعِلْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْاَوَّلِی

یُسَمَّى عِلْمُ الشَّرَائِعِ وَالْاِحْکَامُ لِمَا اَنْهَا لَا تَسْتَفَادُ اِلَّا مِنْ جِهَةِ الشَّرْعِ وَلَا یَسْبِقُ

اَلْفَہْمُ عِنْدَ اِطْلَاقِ الْاِحْکَامِ اِلَّا اِلَیْهَا وَبِالْثَانِیَةِ عِلْمُ التَّوْحِیدِ وَالصِّفَاتِ لِمَا اِنْ ذَلِکَ

اشہر مباحثہ و اشرف مقاصدہ ﴿﴾

ترجمہ: جانتا چاہئے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشرائع والا احکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی (احکام عملیہ) کی طرف سبقت کرتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے (تعلق رکھنے والے علم کو) علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے کیونکہ یہ (توحید و صفات کا مسئلہ) اس فن کا سب سے زیادہ مشہور مسئلہ اور اس فن کے مقصودی مسائل میں سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

تشریح: اعلم: اعلم سے مقصود طالب العلم کو بیدار کرنا ہوتا ہے کہ وہ پہلے سبق کو یاد رکھ کر آنے والے سبق کو شوق سے سنے۔ اعراض شارح ”اعلم ان احکام الشرعیۃ الی قد کانت الاول“ سے دو ہیں۔ (۱) دو علوم خطبہ میں ذکر ہوئے اجمالاً ایک علم الشرائع اور دوسرا علم التوحید والصفات تو یہاں پر ان دونوں علوم کی تفصیلی بحث ہوگی۔ (۲) یہاں پر ان دونوں علوم کی وجہ تسمیہ ذکر کرے گا کہ علم الشرائع کو علم الشرائع کیوں کہتے ہیں اور علم الصفات والتوحید کا یہ نام کیوں رکھا گیا ہے۔

احکام: حکم کے کئی معنی ہیں، اثر مرتبہ، وقوع اور لا وقوع کا ادراک، خطاب اللہ تعالیٰ الخ اور نسبت تام خبری۔ اور اصطلاح میں خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بالفعال مکلفین جب احکام کے ساتھ الشریعہ کا قید لگایا تو معلوم ہوا کہ اس سے وہ احکام مراد ہیں جو قرآن و سنت سے ماخوذ ہوں، تو یہ احکام دو قسم پر ہیں۔ (۱) جن کا جاننا شریعت پر موقوف ہوں جیسے الصلوٰۃ فرض، والصوم فرض وغیرہ ذلک۔

(۲) دوسرا یہ کہ عقل کے ذریعہ معلوم ہو لیکن ماننا شریعت کے راستے سے ہو جیسے وجود باری تعالیٰ۔ یہاں پر بحکیفۃ العمل میں عمل سے مراد فعل مکلف ہے، بحکیفۃ العمل میں کیفیت کا لفظ بڑھا کر شرح مقاصد کے ساتھ اختلاف کیا ہے کہ وہاں عبارت یوں ہے منہا ما یتعلق بحمل اس لفظ کے بڑھانے میں اشارہ ہے کہ فقط نال مقصود نہیں بلکہ اعمال اپنے متعین اور مقررہ کیفیات کے ساتھ ادا کرنا مقصود ہے، لہذا شرح عقائد کی بہارت شرح مقاصد سے بہتر ہے۔ کیفیت سے مراد عمل کی اصلاح اور اس کو اس طریقے

پر ادا کرنا ہے جو کہ شریعت کو مطلوب اور مقصود ہو۔ یا اس سے مراد وہ اعراض ذاتیہ ہیں جو اعمال کو لاحق ہوتے ہیں جیسا کہ فرض، واجب، مستحب اور سنت وغیرہ۔

اعتراف وارد ہے کہ جب عمل سے مراد مکلف کے اعمال ہیں تو تاباغ کی عبادت اور افعال حسنہ وغیرہ نکل گئے کیوں کہ تاباغ مکلف نہیں ہوا کرتا؟

شارح نے جواب دیا کہ ہمارا مقصد نفع منف سے نفس عبد ہے اور مکمل سے مراد اعمال جو ارجح ہیں اور کیفیت سے مراد تصحیح العمل والاتیان بہ کما امر الشارع ہے جو کہ فرض واجب اور سنت وغیرہ ہیں۔

منہا ما يتعلق: میں من تبعیضیہ ہے تو سوال وارد ہے کہ جب من بحیفیہ آپ نے لیا تو آپ نے یہاں پر وجہ حصر کیوں ذکر نہیں کیا؟ جواب: یہ ہے کہ علوم شرعیہ بہت زیادہ ہیں جیسے علم الاخلاق، علم التصوف وغیرہ وغیرہ لیکن ہم یہاں علم الاحکام اور علم الشریعہ کی بحث کرتے ہیں لہذا صرف ان دونوں کو ذکر کیا بغیر وجہ حصر کے۔

فرعية: فرعية کو فرعیہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے لتفرعها علی علم الاصول الاعتقادیہ۔

عملية: لانها تتعلق بالعمل - اعتقاد: اذعان یا ربط قلبی کو کہا جاتا ہے۔

لما انها لاستستفاد الخ: یہاں سے مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔

سوال: علم الکلام کو علم التوحید والصفات کیوں کہا جاتا ہے حالانکہ اس کا نام تو علم العقائد اور علم الکلام ہے؟ جواب: یہ اس وجہ سے کہ عقائد میں اہم ترین بحث یہی توحید اور صفات کا ہے اس وجہ سے اس کو اس نام سے موصوف کیا گیا۔ اور یہ تسمیہ اہل بسم الجزم ہے۔ اسی طرح علم الشرائع کو یہ نام اس لئے دیا گیا کہ اس کی پیچیدہ شریعت کے ذریعے ممکن ہے۔

وقد كانت الاوائل من الصحابة واتباعين رضوان الله تعالى عليهم اجمعين.

لصفاء عقائدہم ببرکۃ صحبۃ النبی ﷺ وقرب العهد بزمانہ ولقلة الوقائع

والاختلافات وتمکینہم من المراجعة الى النقات مستغنین عن تدوين العلمین

وترتیبہما ابواباً وفصولاً، وتقریر مقاصدہما فروغاً واصولاً الى ان حدثت الفتن

بین المسلمین والبقی علی انمة الدین وظهر اختلاف الآراء والمیل الی البدع والاهواء وكثرت الفتاوی والواقعات والرجوع الی العلماء فی المهمات فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهید القواعد والاصول وترتب الابواب والفصول وتکثیر المسائل بادلها وایراد الشبه باجوبتها وتعیین الاوضاع والاصطلاحات وتعیین المذاهب والاختلافات وسموا ما یفید معرفة الاحکام العملية عن ادلتها التفصیلیة بالفقه، ومعرفة احوال الادلة اجمالاً فی الحادتها الاحکام باصول الفقه ومعرفة العقائد عن ادلتها التفصیلیة بالكلام۔

ترجمہ: اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین (بالترتیب) نبی کریم ﷺ کی محبت کی برکت اور آپ کے زمانہ سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں (علم الشرائع والاحکام اور علم التوحید والصفات) کو مدون کرنے اور باب وار، فصل وار مرتب کرنے، اور ان کے مسائل کو جزئیات اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے، یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان (اعتقادی) فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا۔ اور راویوں کا اختلاف اور بدعات و خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا۔ اور نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے فتویٰ اور اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع بڑھ گیا، تو علماء کرام نظر و استدلال، اجتہاد و استنباط اور قواعد و اصول تیار کرنے اور ابواب و فصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جواب سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو (خاص خاص معنی کے مقابل میں) متعین کرنے اور مذاہب و اختلافات بیان کرنے میں لگ گئے۔ اور انہوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام غنیہ کی معرفت عطا کرے، فقہ نام رکھا، اور جو اولہ کے ان احوال کی اجمالی معرفت مطہرے، جو مفید احکام ہیں اس کا اصول فقہ نام رکھا۔ اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

تشریح: وقد كانت الاوائل الخ یہاں سے ایک اعتراض کا دفع ہو رہا ہے وہ یہ کہ آپ نے علم الکلام والعقائد کو اساس اور بنیاد اور قواعد الاسلام کہا حالانکہ علم الکلام نبی علیہ السلام کے زمانے میں موجود نہیں تھا یہ تو بدعت ہے۔ جواب یہ ہے کہ نبی علیہ السلام کے زمانے کے لوگوں کو اس علم کی ضرورت نہیں تھی رفتہ رفتہ جب نبی علیہ السلام کا زمانہ دور ہوتا گیا اور لوگ نبی علیہ السلام کی صحبت سے محروم ہوتے گئے اور وقت گزرتا گیا نئے نئے اختلافات اور حوادث شروع ہونے لگے در ایں حالت علماء اہل سنت والجماعت نے اس علم کی ضرورت محسوس کی، ورنہ نبی کریم علیہ السلام کے زمانے میں یہ اختلافات نہیں تھے یعنی ایک تو اُن کے عقائد صاف ستھرے تھے صحبت نبی ﷺ کی وجہ سے، دوسرا وہ زمانہ آپ ﷺ کے زمانہ کو قریب تھا، لہذا اُسی وقت برکات زیادہ تھے اور تیسرا یہ کہ اگر اُن کو ضرورت پڑتی تو اُن کے پاس ثقہ لوگ موجود تھے جن کی طرف وہ مراجعت کرتے لہذا اُن کو ان دو علموں کی تدوین کی ضرورت نہیں پڑی۔

الحیٰ اُن حُدُثِ الفتن الخ غایہ کے لئے ہے، یہ عطف ہے ماقبل پر کہ پہلے بزرگ، نیک اور ثقہ لوگ موجود تھے، اختلاف نہیں تھا۔ جوں جوں نبی علیہ السلام کا زمانہ دور ہوتا گیا مختلف قسم کے مسائل اور اختلافات شروع ہوئے یہاں تک کہ فتنوں کا ظہور ہوا اور مختلف قسم کے فتنے نکلنے لگے۔ فتنوں سے مراد معتزلہ اور خوارج کے فتنے ہیں۔

آئمہ حضرات پر ظلم شروع ہوا۔ خاص کر حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو سخت سخت سزائیں دی گئیں۔ جب قرآن کا مخلوق اور غیر مخلوق ہونے کا مسئلہ پیش آیا تو اس وقت امام الاعظم حضرت نعمان بن ثابت ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ دنیا سے رحلت پا گئے تھے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ مصر چلے گئے، تو سارا بوجھ امام احمد رحمۃ اللہ علیہ کو اٹھانا پڑا۔ یہ وہ زمانہ تھا کہ زمام مملکت معتزلہ کے ہاتھ میں تھا۔ معتزلہ کا مذہب ہے کہ قرآن مخلوق یعنی حادث ہے لیکن امام احمد بن حنبلؒ نے ان کے خلاف فتویٰ دیا اور یہی اہل سنت والجماعت کا مسلک ہے کہ کلام دوم پر ہے، کلام نفسی اور کلام لفظی۔

کلام نفسی وہ ہے جو کہ اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور الفاظ اور اصوات کے قبیلے سے نہیں ہے، اور کلام لفظی وہ ہے جو اصوات اور تلفظ کے قبیلے سے ہے۔ کلام لفظی تو ہمارے اور معتزلہ دونوں کے نزدیک حادث ہے لیکن جو کلام نفسی ہے وہ ہمارے نزدیک حادث نہیں بلکہ قدیم ہے اور معتزلہ کا مسلک ہمارے

مسک سے برعکس ہے۔ تو وہ امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ کو ہر روز کوڑے دیا کرتے تھے یہاں تک کہ حضرت امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ اسی سکہ کی خاطر اپنی جان کی بازی لگا کر دنیا سے رخصت ہو گئے۔

اللہ کریم نے علماء اور ائمہ کی قربانیوں کی خاطر تزلزلہ کو دنیا سے ہمیشہ کے لئے ایسا ختم کر دیا کہ ان کا ایک فرد بھی ابھی باقی نہیں رہا، اس طرح دنیا سے ختم ہوئے جس طرح عقائد نامی پرندہ ایک نبی علیہ السلام کی دعا سے ہمیشہ کے لئے ختم ہوا ہے۔ ع داستان تک نہ ہوگی تمہاری داستانوں میں

اهل الهواء السح اهل الهواء (۱) جبر یہ۔ (۲) قدر یہ۔ (۳) روافض۔
(۴) خوارج۔ (۵) معطلہ۔ (۶) مشبہ۔

بین المسلمین: یہاں پر صاحب کتاب نے بین المسلمین کہہ کر اشارہ کیا اس بات کی جانب کہ معتزلہ کو کافر نہیں کہنا چاہئے البتہ گمراہ کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ لوگ دائرہ اسلام سے خارج نہیں۔

مهمات: اہم مسائل۔ فاشغلوا بالنظر الخ یہاں پر یہ فاء جزائیہ ہے ای اذا كان الامر كذلك فاشغلوا بالنظر الخ یا یہاں پر فاء سیویہ ہے۔

فکر اور نظر کی تعریف: دو معلوم چیزوں کو ترتیب دے کر مجہول چیز معلوم کیا جائے اسے فکر و نظر کہتے ہیں۔ اس کا تعلق کبھی تصورات سے ہوگا اور کبھی تصدیقات سے ہوگا جیسا کہ ایک بندہ حیوان اور ناطق دونوں جانتا ہے لیکن انسان نہیں جانتا تو دونوں کو ملا کر حیوان ناطق بنایا، اس سے اُس کو انسان معلوم ہو گیا۔ یا عالم کا متغیر ہونا اور ہر متغیر کا حادث ہونا معلوم ہے تو ان دونوں کو ملا کر عالم کا حادث ہونا معلوم ہوا، اس کو فکر و نظر کہتے ہیں۔

اجتهاد: لغت میں بذل الطاقة کو کہتے ہیں اور اصطلاح میں صرف المجتہد قوتہ لطلب حکم شرعی۔ استنباط لغة اخراج الماء من العين اور اصطلاح میں استخراج المسائل من القرآن والسنۃ۔

وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية

(۱) ما عبارت ہے الفاظ والہ سے اور معرفۃ الاحکام عبارت ہے مسائل سے۔

(۲) ما عبارة ہے مکتبہ سے اور معرفۃ الاحکام عبارة ہے مسائل اور فقہ سے۔

اسی تعریف میں دو باتیں ذہن نشین رکھنا ضروری ہے۔ (۱) احکام عملیہ کی مقدار (۲) دلائل تفصیلیہ کی وضاحت۔

اشکال یہ ہے کہ وہ کتنے احکام ہیں جن کی بنیاد پر ایک آدمی کو فقہہ کہا جاسکتا ہے اگر الاحکام پر الف لام استفراقی لیا جائے تو اس سے مراد تمام احکام ہوں گے اسی صورت میں کوئی بھی دنیا میں فقہہ نہیں رہے گا کیونکہ آئمہ مجتہدین میں بھی بعض وہ ہیں جن سے بعض مسائل میں لا ادری ثابت ہے اور اگر احکام سے بعض مراد لیے جائیں تو اسی صورت میں ہر کس و تا کس فقہہ کہلایا جائے گا۔ لہذا بہتر جواب یہ ہے کہ احکام سے تمام احکام مراد لیے جائیں اور معرفت سے مراد علم بالقوۃ مراد لیا جائے نہ کہ بالفعل جس سے ملکہ کے ساتھ تعبیر کیا جاتا ہے۔ یعنی فقہ ایک ایسا علم ہے جس کے پیدا ہونے کے بعد ایک آدمی تمام احکام کو اس کے دلائل تفصیلیہ سے سمجھ سکتا ہے پھر ادلہ کی دو قسمیں ہیں (۱) ادلہ اجمالیہ (۲) ادلہ تفصیلیہ۔ ادلہ اجمالیہ اصول فقہ کے وہ دلائل ہیں جو خصوص سے مستنبط ہیں جیسے امر و جوب کے لئے اور نہی تحریم کے لئے ہے وغیرہ وغیرہ اور وہ آیات و احادیث جو امر اور نہی پر مشتمل ہیں وہ دلائل تفصیلیہ ہیں جیسے اقیمو الصلوۃ یا ولا تقربوا الزنا وغیرہ۔

بہر حال احکام عملیہ کی اُن کے دلائل تفصیلیہ کے ساتھ معرفت فقہ ہے اور ادلہ اجمالیہ کے احوال کو افادہ احکام کے ساتھ اس کو اصول فقہ کہا جاتا ہے۔

﴿لأن عنوان مباحثہ کان قولہم الکلام فی کذا و کذا ولان مسئلۃ الکلام کانت اشہر مباحثہ و اکثرها نزاعاً وجدلاً احتی ان بعض المنغلبۃ قبل کثیراً من اهل الحق لعدم قولہم بخلق القرآن ولانہ یورث قدرۃ علی الکلام فی تحقیق الشرعیات والزام الخصوم کالمنطق للفلاسفہ ولانہ اول ما یجب من العلوم التی انما تعلّم وتعلّم بالکلام فاطلق علیہ هذا الاسم لذلك، ثم خص بہ، ولم یطلق علی غیرہ تمييزاً ولانہ انما یتحقق بالمباحثۃ وادارۃ الکلام من الجانبین، وغیرہ قد یتحقق بمطالعة الكتب والتأمل، ولانہ اکثر العلوم نزاعاً وخلافاً فیشتد افتقارہ الی الکلام مع المخالفین والرد علیہم ولانہ لقوۃ ادلتہ

صار کانه هو الکلام، دون ما عداه من العلوم كما يقال للاقوى من الکلامين هذا هو الکلام، ولانه لا يثبتانه على الادلة القطعية الموثقة اکثرها بالادلة السمعية كان اشد العلوم تأثيرا فى القلب وتغلغلا فيه، فسمى بالکلام المشتق من الکلم وهو الجرح وهذا هو کلام القدماء۔

ترجمہ: (اس علم کا نام کلام رکھا) اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول "الکلام فى کذا وکذا" ہوا کرتا تھا۔ اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے زیادہ مشہور تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا، یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ساکت و لا جواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے، جس طرح منطق فلاسفہ کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ دیکھئے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول الواجبات ہے اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا۔ پھر دوسرے علوم سے ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام: ہى علم کے ساتھ خاص کر دیا گیا، اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث و مباحثہ اور جائزین سے کلام کو ادا کرنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور و فکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے۔ اس بناء پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا کہ بس یہی کلام ہے اس کے علاوہ علوم کلام ہی نہیں جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کہا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے، اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید لفظی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے۔ لہذا اس کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو کلمہ سے مشتق ہے اور کلمہ کے معنی زخمی کرنا

ہے، اور یہی حقیقت کا علم کلام ہے۔

تشریح: قولہ لان عنوان مباحثہ سے لیکر بالكلام المشق من الکلم وهو الجرح تک مصنف کا عرض علم الکلام کا وجوہ تسمیہ بیان کرتا ہے، آٹھ وجوہات کے ساتھ۔

(۱) لان عنوان مباحثہ کان قولہم الخ پہلی وجہ یہ ہے جیسے فقہاء کرام بیان کرتے ہیں ”باب فی کذا“، ”فصل فی کذا“ وغیرہ، اسی طرح متکلمین مباحث کا عنوان یوں دیتے، الکلام فی اثبات الواجب یا الکلام فی مسئلۃ خلق القرآن وغیرہ وغیرہ۔ تو یہ تسمیۃ المعنون باسم العنوان یا تسمیۃ الشیء باسم عنوانہ کے قبیل سے شمار کیا جائے گا۔

(۲) ولان مسئلۃ الکلام کانت اشہر مباحثہ الخ اس وجہ سے اس کو علم الکلام کہا جاتا ہے کہ اس علم میں مسئلۃ الکلام مشہور ترین مباحث میں سے ہے۔ تو یہ تسمیۃ الکلم باسم الجزء ہوا اس پر اعتراض وارد ہے کہ آپ نے پہلے کہا کہ اس علم کو علم التوحید والصفات اس لئے کہتے ہیں کہ توحید اور صفات کا مسئلہ بہت اہم ہے اور اب کہتے ہو کہ کلام کا مسئلہ اہم ہے؟

جواب یہ ہے کہ شہرت دوم پر ہے۔ (۱) حقیقی (۲) اضافی۔ توحید اور صفات کے مسئلے کی شہرت حقیقی ہے اور کلام کے مسئلے کی شہرت اضافی ہے، یا دوسرا جواب یہ ہے کہ توحید کے مسئلے کی شہرت حقیقی ہے اور کلام کے مسئلے کی شہرت عرفی ہے۔

(۳) ولانہ یورث قدرۃ علی الکلام الخ

یہاں سے تیسری وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ اس کو علم الکلام اس لئے کہا جاتا ہے کہ شریعات کی تحقیق میں اس سے کلام پر قدرت حاصل ہوتا ہے، اس کو تسمیۃ السبب باسم المسبب کہا جاتا ہے۔

(۴) ولانہ اول ما یجب من العلوم الخ یہ چوتھی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ اولاً علوم اسلامیہ میں سے جس چیز کو سیکھنا واجب ہے وہ مسائل اعتقادیہ ہیں اور ان کے سیکھنے اور سکھانے کا ذریعہ کلام ہے تو تسمیۃ المسبب باسم السبب کے طریقے پر اس علم کو علم کلام کہا گیا۔ باقی علوم اسلامیہ بھی کلام اور تکلم سے حاصل ہوتے ہیں مگر ان کو اس نام سے اس لئے موسوم ہیں کیا گیا تاکہ آپس میں امتیاز باقی رہے۔

(۵) قولہ اولانہ انما یتحقق الخ یہ پانچویں وجہ تسمیہ ہے کہ دیگر علوم تو مطالعہ اور فکر سے بھی حاصل

ہو سکتے ہیں لیکن یہ علم مباحثہ، مناظرہ اور دلائل کے بغیر سمجھ میں نہیں آ سکتا۔

(۶) ولانہ اکثر العلوم نواعاً الخ یہاں سے چھٹی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ اس کو اس وجہ سے علم الکلام کہا جاتا ہے کہ اس علم میں نزاع اور اختلاف زیادہ ہے۔

سوال: علم الکلام میں جتنا اختلاف ہے اس سے زیادہ علم الفقہ میں اختلاف ہے؟

جواب: علم الفقہ کا اختلاف صرف فروعات کا اختلاف ہوا کرتا ہے جبکہ علم الکلام کا اختلاف اصول اور عقائد کا اختلاف ہے۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ علم الفقہ کے تمام اختلافات کا مرجع صرف مذاہب اربعہ کی طرف ہے جبکہ وہاں رائج اور مرجوح کی بات ہوتی ہے لیکن علم الکلام میں اختلاف کرنے والے فرقوں کی تعداد تقریباً ۷۳ تک پہنچتی ہے، لہذا اس علم کا نزاع و اختلاف زیادہ ہے۔

(۷) ولانہ لقوۃ ادلتہ الخ یہ ساتویں وجہ تسمیہ ہے کہ علم کلام کے دلائل مضبوط ہیں ایسے مضبوط اور قوی دلائل کسی اور فن کے نہیں۔ قاعدہ یہ ہے کہ دو کلاموں میں سے جو کلام قوی ہوتا ہے اس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ کلام تو یہی ہے لہذا کلام کہنے کا مستحق تو تمام علوم تھے لیکن وہ علم الکلام کے مقابلے میں تمثیل کا لہجہ قرار دیئے گئے۔

(۸) ولانہ لا یقتضی الخ یہاں سے آٹھویں وجہ تسمیہ بیان کرنا مقصود ہے کہ اس علم کے دلائل مضبوط اور قطعی ہیں اور وہ دل پر زیادہ اثر انداز ہو جاتے ہیں، گویا کہ وہ سینے کو زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں، لہذا اس علم کا نام علم الکلام رکھا گیا کیونکہ کلم زخم کو کہتے ہیں، لہذا اسی مناسبت کو دیکھتے ہوئے اس کا یہی نام رکھا گیا۔

وہذا ہو کلام القدماء یہاں سے مقصود علم کلام کی تقسیم ہے دو قسموں کی طرف۔ متقدمین کا علم کلام اور متاخرین کا علم کلام۔ متقدمین کا علم کلام خالصہ اولہ سماعیہ اور نقلیہ پر مشتمل تھا اس میں فلسفہ اور منطق کی آمیزش نہیں تھی۔ جبکہ متاخرین کے علم کلام میں منطق اور فلسفہ کی آمیزش اس لئے آئی کہ جب باطل فرقوں نے منطق اور فلسفہ کو سیکر کر اسلام پر اعتراضات شروع کئے تو متاخرین علماء نے مجبوراً منطق اور فلسفہ نصاب میں داخل کرایا تا کہ معتزلہ اور فلاسفہ کے غلط اور بے بنیاد اعتراضات کا صحیح مقابلہ کیا جاسکے لہذا متاخرین کے

علم کلام میں فلسفہ اور منطق شامل ہوا جبکہ حنفیہ میں کو یہ مسئلہ درپیش نہیں تھا، چونکہ اُن کا علم کلام منطق اور فلسفے سے خالی تھا، اس لئے مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے ان دو قسموں کی طرف اشارہ کیا۔ (۱)

ہذا ہو کلام القدماء سے ہذا کا مشارالیه وہ یقینی اور نقلی دلائل ہیں جن میں حکمت اور فلسفے کی آمیزش نہ ہو معظم خلافیاتہ مبتدأ اور مع الفرق الاسلامیہ اس کا خبر ہے۔ ان کو فرق الاسلامیہ کہنا اُن لوگوں کے نزدیک جو اُن کی تکفیر نہیں کرتے تو واضح ہے جو اُن کی تکفیر کرتے ہیں تو ان کو اسلامیہ یا تو اس لئے کہا گیا کہ اپنے آپ کو اسلام کی طرف منسوب کرتے ہیں یا اس لئے کہ اس میں اکثر وہی فرقے ہیں جو کہ مسلمان ہیں۔

و معظم خلافیاتہ مع الفرق الاسلامیہ خصوصاً المعتزلۃ لانہم اول فرقة

استسوا قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجری علیہ جماعۃ الصحابة رضوان اللہ علیہم اجمعین فی باب العقائد، وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصري رحمه الله يقران من ارتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر، ويثبت المنزلة بين المنزلتين، فقال الحسن قد اعتزل عنا، فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والوحد، لقولهم هو جوب ثواب المطيع وعقاب العاصی علی الله تعالیٰ ونفی الصفات القدیمة عنه۔

ترجمہ: اور حنفیہ میں کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں خاص طور سے معتزلہ کے ساتھ تھا۔ اس لئے کہ وہ پہلا گروہ ہے جنہوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کے مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کی جماعت عمل پیرا

(۱) اس میں علماء کا اختلاف رہا ہے کہ متاخرین کا دور کب شروع ہوتا ہے اور حنفیہ میں کا دور کب ختم ہو جاتا ہے۔ بعض علماء کی تحقیق کے موافق ۲۲۰ ہجری تک حنفیہ میں کا دور ہے اور اس کے بعد متاخرین کا دور شروع ہو جاتا ہے جبکہ حافظ ابن عساکر کے نزدیک حنفیہ میں کا دور ۳۱۰ ہجری پر ختم ہو جاتا ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ حنفیہ میں اور متاخرین کے درمیان حد فاصل ہے۔ آپ کی وفات ۳۲۰ ہجری کو ہو چکا ہے۔ لہذا یہ قول دوسرے قول کے انتہائی قریب ہے۔

رہی اور وہ یوں ہوا کہ ان کا سردار واصل بن عطا (۱) حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ کی مجلس سے الگ ہو گیا دراصل حالیکہ وہ یہ ثابت کرتا تھا کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب نہ مومن ہے نہ کافر اور (اس طرح) وہ ایمان و کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتا تھا تو حسن بصری رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ یہ تو ہماری جماعت سے الگ ہو گیا۔ چنانچہ ان کا معتزلہ نام رکھا گیا اور انھوں نے خود اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا۔ اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار کو ثواب اور گنہگار کو عذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے۔

تشریح: قولہ معظم خلافتہم مع الفرق الاسلامیہ الخ یہاں سے عرض شارح علامہ تقی تازی رحمۃ اللہ علیہ قدامہ کے علم الکلام کی خصوصیت بیان کرتا ہے، کہ قدامہ کے علم الکلام میں فلسفہ اور منطق کی آمیزش نہیں تھی بلکہ اصل یہ تھا کہ وہ فرقہ اسلامیہ کی تردید کرتے تھے اور مراد فرقہ اسلامیہ سے خوارج، شیعہ اور معتزلہ ہیں۔

لانیہم اول فرقۃ الخ یہاں سے شارح معتزلہ کی تردید کی علت کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں کہ یہ وہ جماعت ہے جنہوں نے اختلافات کی بنیاد رکھی اور قواعد اسلام سے بیزاری اختیار کر لی، قواعد سے مراد وہ قواعد ہیں جو قرآن، حدیث اور صحابہؓ کی جماعت سے ثابت ہیں، یہی وجہ ہے کہ علماء حق نے ان کی خوب تردید کی۔ اہل سنت والجماعت سے مراد وہ ہے جو کہ قرآن و سنت اور صحابہؓ سے ثابت شدہ دین پر چل رہے ہوں۔

(۱) واصل بن عطا رئیس المعتزلہ ہے۔ ان کی ولادت ۸۰ ہجری اور وفات ۱۳۱ ہجری کو ہوا ہے۔ کنیت ابو حذیفہ اور لقب عزال ہے۔ حسن بصریؒ کے شاگرد ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے فصاحت اور بلاغت کی نعمت سے نوازا تھا لیکن گستاخی اور بے ادبی کی وجہ سے گمراہ ہو گئے۔ معتزلہ کی بنیاد انہوں نے رکھی ہے۔ یہ عبدالملک اور عہام بن عبدالملک کے زمانہ میں گزر چکے ہیں۔

وذلك لان رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل الخ یہاں سے شارح مبدأ اختلاف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں اور اپنی گزشتہ بات کی تائید حاصل کر رہے ہیں۔ فرمایا کہ ایک مرتبہ حضرت حسن بصریؒ (۱) درس دے رہے تھے تو ایک آدمی آکر سوال کرنے لگا کہ ”ہمارے زمانے میں کچھ لوگ کہتے ہیں کہ مرتکب گناہ کبیرہ مؤمن نہیں اور کچھ لوگ کہتے ہیں کہ ایمان کسی بھی گناہ سے نہیں بگڑتا، اب آپ بتائیے کہ ہم کس بات کو حق سمجھیں۔“ حسن بصریؒ سوچنے لگے اتنے میں واصل بن عطاء جو حسن بصریؒ کے حلقہ درس میں شامل تھے، بول پڑا کہ مرتکب گناہ کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر، اس بات پر حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا ”اعتزل عنا واصل بن عطاء“ کہ ہم سے واصل بن عطاء جدا ہوا اور ہماری جماعت سے علیحدگی اختیار کر گئے، چنانچہ اسی روز سے واصل بن عطاء اور اس کے تبعین معتزلہ بمعنی حق سے اعتزال یعنی علیحدگی اختیار کرنے پر موسوم ہو گئے۔ واصل بن عطاء معتزلہ کے مذہب کا بانی ہے لیکن ان لوگوں نے اپنا نام اصحاب العدل والتوحید رکھا اصحاب العدل کا مطلب یہ ہے کہ ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار

(۱) حسن بصری رحمہ اللہ اہل سنت والجماعت کے امام اور صوفیاء کرام کے سر تاج ہیں۔ ابوسعید ان کی کنیت ہے۔ حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کی زمانہ خلافت کے آخری دو سال میں اُن کی پیدائش ہوئی۔ تابعی ہیں۔ بصرہ کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے بصری کہلاتے ہیں۔ ابوموسیٰ اشعریؒ، انس بن مالکؒ اور عبداللہ بن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔ محدث ہونے کے ساتھ بڑے فقیہ ہیں۔ مشہور ہے کہ وہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے شاگردوں میں سے ہیں۔ اُن سے حدیث اور علم سلوک حاصل کیا۔ اُن کے والد کا نام یسار اور ماں کا نام ام جبرہ ہے جو کہ حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہا کی خادمہ تھیں۔ جب ان کی والدہ موجود نہ ہوئی اور حسنؒ روتے تو ام سلمہؓ سے بھلانے کے لئے اپنی پستان مبارک اُن کے منہ میں ڈالتی جن سے دودھ نکلتا اور حسنؒ اُسے پیتے۔ علماء کرام کا خیال ہے کہ حسن بصریؒ کو جو علم و حکمت میں جو بلند مقام ملا ہے یہ اُس مبارک دودھ کی برکت ہے۔ ماہ رجب ۱۱۰ھ ہجری کو تقریباً ۹۰ سال کی عمر میں دنیا سے انتقال کر گئے ہیں۔

جلال الدین سیوطیؒ کے قول کے مطابق آپ کی ملاقات حضرت عثمانؓ سے ہوئی ہے اور اُن کے پیچھے مسجد نبوی میں نماز پڑھی ہے جبکہ ابوزرہؓ کے قول کے مطابق چودہ سال کی عمر میں حضرت علیؓ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے ہیں۔ تقریب التہذیب، ابن حجر، ص ۶۹۔

بندے کو ثواب دینا اور گناہ گار آدمی کو سزا دینا واجب ہے، کیونکہ یہی عدل کا تقاضا ہے۔ لیکن اہل سنت والجماعت اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں کیونکہ اطاعت گزار اور گناہ گار سب اللہ کے بندے ہیں اور مالک کو اپنی مخلوق میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، لہذا اللہ تعالیٰ اگر صالح اور نیک بندے جہنم میں ڈال دیں تو یہ اُس کے عدل سے خلاف نہیں اور اگر جنت میں داخل کر دے تو یہ اس کا فضل و کرم ہے، لہذا بندوں کے حق میں اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں اور اصحاب التوحید نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ مثلاً علم حیات، قدرت وغیرہ کی نفی کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہی توحید کا تقاضا ہے کیونکہ اس سے تعدد قدماء لازم آئے گا اور یہ مناسب نہیں۔ جبکہ اہل سنت کے نزدیک متعدد ذوات کو قدیم ماننا توحید کے منافی ہے نہ کہ متعدد صفات کو قدیم ماننا۔ معتزلہ کو معتزلہ کہنے کا ایک وجہ تو پہلے گزر گیا۔

(۲) حسن بصریؒ کے مجلس میں عمر بن عبید نے واصل بن عطاء سے کہا کہ اعتزلت عن مجلس

الحسن البصري والتبعتك تو اس وجہ سے ان کو معتزلہ کہا گیا۔

(۳) تیسری وجہ یہ ہے کہ اعتزلت بمعنی جدا ہونا اور معتزلہ کو معتزلہ اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ وہ اہل

سنت والجماعت سے جدا ہو گئے اور ایک علیحدہ راستہ اختیار کر لیا۔

مرکب گناہ کبیرہ کے بارے میں علماء کے تین آراء ہیں:

(۱) معتزلہ کہتے ہیں کہ خارج من الایمان ہے اور کفر میں داخل نہیں۔ (۲) خوارج کہتے ہیں

کہ خارج من الایمان اور داخل فی الکفر ہے۔ (۳) اہل سنت والجماعت کے نزدیک خارج من

الایمان نہیں اور داخل فی الکفر نہیں کیونکہ ان کے نزدیک ایمان عبارت ہے تصدیق قلبی سے، اقرار لسانی

شرط ہے ایمان کے لئے اور اعمال ایمان سے خارج ہیں۔

قوله وبثبت المنزل بين المنزلتين کے نیچے ناکت نے نکتہ لگایا ہے بین الکفر والایمان، یہ گویا ایک

سوال کا جواب ہے۔

سوال: قرآن سے تو منزلہ بین المنزلتین ثابت ہے جس کا نام اعراف ہے، جنت اور جہنم کے درمیان

ایک جگہ کا نام ہے اور آپ اس سے انکار کرتے ہیں؟

جواب: یہ منزلہ بین الکفر والایمان ہے نہ منزلہ بین الجیم والنار۔ سوال: حسن بصریؒ کے قول میں غور

کرنے سے ثابت ہوتا ہے کہ مرتکب کبیرہ منافق ہے؟ جواب: منافق سے مراد یہ کہ کامل مؤمن نہیں ہے۔
 (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ مذہب حسن بصریؒ سے ثابت ہی نہیں۔ اہل سنت والجماعت کے نزدیک
 بندوں کا کوئی حق اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کے اختیار میں ہے کہ مطیع کو جنت اور گناہ گار کو جہنم دے یا
 بالعکس کرے، اللہ پر سزا و جزاء لازم نہیں ہے نہ وجوب شرعی کے ساتھ اور نہ وجوب عقلی کے ساتھ اور نہ
 وجوب عادی کے ساتھ۔ (۱) وجوب شرعی کے ساتھ اس لئے لازم نہیں کہ وجوب شرعی تو شارع کی جانب
 سے ہوتا ہے اور اللہ کے اوپر کوئی شارع نہیں کہ وہ حکم کر کے اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز لازم کرے۔ (۲) اگر سزا و
 جزا متعلق ہو جائے اللہ کے ساتھ وجوب عقلی کے ذریعے جو چیز ثابت ہو وجوب عقلی کے ذریعے اگر اس سے
 خلاف کیا جائے تو محال لازم آتا ہے حالانکہ اگر اللہ ایک مطیع کو سزا دے اور گناہ گار کو جزا دے تو اس سے کوئی
 محال لازم نہیں آتا۔ (۳) اللہ تعالیٰ پر وجوب عادی کے ساتھ بھی واجب نہیں اگر کوئی کہے کہ یہ اللہ تعالیٰ پر
 واجب ہے وجوب عادی کے ساتھ تو ہم کہتے ہیں کہ اس پر دلیل کیا ہے، تو وہ کہے گا کہ یہ اس کی عادت ہے،
 تو ہم کہیں گے کہ یہ تو مدعی ہے دلیل کیا ہے، تو وہ پھر یہی کہے گا کہ یہ اس کی عادت ہے تو اسے کہا جاتا ہے
 مصادره علی المطلوب کہ دلیل عین دعویٰ ہو، لہذا اللہ تعالیٰ پر وجوب عادی کے ساتھ کوئی چیز واجب نہیں۔

سوال: اہل سنت پر اعتراض وارد ہے کہ وہ حقاً علیہا نصر المؤمنین سے تو معلوم ہوتا ہے کہ
 مؤمنوں کی نصرت اللہ تعالیٰ پر لازم ہے؟ جواب: یہ وجوب تفطیلی ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز لازم تو نہیں
 لیکن وہ اپنی طرف سے خود پر لازم کر دے ازراہ کرم واحسان۔

﴿ ثُمَّ أَنَّهُمْ تَوَلَّوْا فِي عِلْمِ الْكَلَامِ وَتَشَبَّهُوا بِأَهْلِ الْفَلَسَفَةِ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَصُولِ
 وَالْأَحْكَامِ وَشَاعَ مَذْهَبُهُمْ فِيمَا بَيْنَ النَّاسِ إِلَى أَنْ قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ الْأَشْعَرِيُّ
 لَاسْتَاذَهُ أَبُو عَلِيٍّ الْجَبَّارِيُّ: مَا تَقُولُ فِي ثَلَاثَةِ أَخَوَاتٍ أَحَدُهُمْ مَطِيعٌ، وَالْآخَرُ عَاصِيٌ
 وَالثَّالِثُ صَغِيرٌ فَقَالَ: أَنَّ الْأَوَّلَ يَنَابُ فِي الْجَنَّةِ وَالثَّانِي يُعَاقَبُ بِالنَّارِ وَالثَّالِثُ لَا يُنَابُ
 وَلَا يُعَاقَبُ فَقَالَ الْأَشْعَرِيُّ: فَإِنْ قَالَ الثَّالِثُ، يَا رَبِّ لَمْ أَمْتِ صَغِيرٌ وَمَا أَبْقَيْتَنِي إِلَى أَنْ
 أَكْبَرَ، فَأُرْمَى بِكَ وَأُطِيعَكَ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَمَاذَا يَقُولُ الرَّبُّ فَقَالَ: يَقُولُ الرَّبُّ كُنْتُ
 أَعْلَمُ مِنْكَ أَنَّكَ لَوْ كَبُرْتَ لَعَصَيْتَ فَدَخَلْتَ النَّارَ فَكَانَ الْأَصْلَحُ لَكَ أَنْ تَمُوتَ

صغیراً، فقال الاشعری فان قال الثاني يا رب لِمَ كَمْ تَمَتَّنِي صغیراً لئلا اعصى لك فلا ادخل النار لماذا يقول الرب ، قُبِيتَ الجبائی وترك الاشعری مذهبه فاشتغل هو ومن تبعه بابطال رأى المعتزلة والاثبات ماورد به السنة ومضى عليه الجماعة فسموا اهل السنة والجماعة ﴿۔

ترجمہ : پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہو گئے اور بہت سے اصول و احکام میں انھوں نے فلاسفہ کا دامن تھام لیا اور لوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے استاذ ابوعلی جبائی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں جن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہو کر مرادوسرا گنہگار ہو کر اور تیسرا بچپن میں ہی مر گیا، تو استاذ نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں داخل کیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزا دی جائے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا نہ عذاب۔ اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے کہ اے میرے پروردگار آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں مار دیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں نہ رہنے دیا کہ آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا تو پروردگار کیا فرمائے گا، اس پر استاذ نے کہا کہ پروردگار فرمائے گا کہ تمہارے متعلق میں جانتا تھا کہ اگر تم بڑے ہو گئے تو نافرمانی کرو گے، اور جہنم میں داخل ہو گے، اس لئے تمہارے حق میں بچپن میں مرجانا بہتر تھا۔ تو اشعری نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں نہ مار دیا تاکہ میں آپ کی کوئی نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا، تو پروردگار کیا جواب دے گا؟ اس پر ابوعلی جبائی ہٹکا بٹکا رہ گئے۔ اور اشعری نے اس کا مذہب ترک کر دیا، اور آپ نے قلعین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کے اثبات میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا اور جس پر جماعت صحابہ عمل پیرا رہی، اس لئے اہل سنت والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

تشریح : ثم انهم تو غلوا وتشبوا سے لیکر ماتقول فی حق الخ تک شارح رحمۃ اللہ کے تین اعراض ہیں ۔

(۱) حقد میں کے علم الکلام کے بعد اب متاخرین کے علم الکلام کا بیان ہوگا۔

(۲) متاخرین نے اپنے علم الکلام میں فلسفہ اور منطق کیوں داخل کیا۔

(۳) متقدمین اور متاخرین کے درمیان حدفاصل کیا ہے تو پہلا عرض بیان کیا گیا کہ متقدمین کے علم الکلام میں نہ فلسفہ کا دخل تھا اور نہ منطق کا بلکہ یہ فلسفہ اور منطق سے خالی تھا کیوں کہ اس وقت تک مخالفین فلسفہ اور منطق سے بے خبر تھے۔ اور متاخرین کے علم الکلام میں فلسفہ اور منطق اس وجہ سے داخل ہوا کہ ۱۳ھ میں ابو جعفر منصور عباسی خلیفہ بنے اور بغداد میں ان کے قائم کردہ ادارہ بیت الحکمت میں فلاسفہ یونان کی کتابوں کے تراجم شروع کئے تو اغیار نے فلسفہ اور منطق سیکھ لی اور مسلمانوں پر اعتراضات شروع کیے اس وجہ سے متاخرین نے منطق اور فلسفہ کی طرف توجہ فرمائی کہ معتزلہ کی جواب دہی اور ان کی پُر زور طاقت کی جوابی کاروائی ہو سکے۔

(۲) جب معتزلہ نے منطق اور فلسفہ کا لبادہ اوڑھ کر اہل سنت والجماعت پر اعتراضات شروع کیے تو اُن کی اعتراضات کا صحیح مقابلہ اور اُن سے ممکنہ دفاع کے لئے متاخرین علماء نے علم کلام میں منطق اور فلسفہ داخل کر دیا۔

(۳) الی ان قال ابو الحسن الاشعری الخ (۱) یہ متقدمین اور متاخرین کے درمیان حدفاصل کا

(۱) شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا پورا سلسلہ نسب یہ ہے علی بن اسماعیل بن اسحاق بن اسماعیل بن عبداللہ بن بلال بن ابو بردہ بن اموی اشعریؒ۔ یہ مشہور صحابی ابوموسیٰ اشعریؒ کی اولاد میں سے ہیں۔ اہل سنت والجماعت کے رئیس اور امام ہیں۔ اس وجہ سے اُن کے تعیین اشاعرہ کے نام سے یاد کیے جاتے ہیں۔ آپ کا تعلق یمن کے مشہور قبیلہ اشعر سے ہے۔ آپ کی پیدائش ۲۶۰ ہجری کو ہوئی ہے جبکہ ۳۲۰ ہجری کو دنیا سے رخصت ہو گئے ہیں۔ فقہ میں امام شافعیؒ کے مقلد تھے۔ یمن میں اُن کے والد اسماعیل کا انتقال ہو گیا تو اُن کے والدہ نے مشہور حکلم ابویٰ جہانی سے نکاح کر لیا جو کہ مذہب اعتزال کے بڑے مبلغ تھے۔ شیخ ابوالحسن اشعری نے اُن ہی کی آغوش میں تربیت پائی۔ امام اشعریؒ زبان کے بڑے فصیح تھے۔ قرآن تلاوت تھے کہ وہ مذہب اعتزال کی تبلیغ میں اپنے استاد سے آگے بڑھ جائیں گے، مگر قدرت کو اُن سے کام لیتا تھا لہذا وہ مشہور واقعہ پیش آیا جو شرح عقائد میں مذکور ہے۔ آپ کے ذہن میں معتزلہ کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی۔ جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ میں ابھی تک معتزلہ میں سے تھا اب میں اُن کے عقائد سے علی الاعلان توبہ کر کے اہل سنت والجماعت میں شامل ہوتا ہوں اور اسی دن سے اہل سنت والجماعت کی حمایت اور اشاعت میں لگ گئے یہاں تک کہ امام بن گئے۔

بیان ہے کہ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ سے پہلے علم الکلام منطق اور فلسفے سے خالی تھا لہذا وہ متقدمین کا علم الکلام کہلاتا ہے اور ان کے بعد متاخرین کا علم کلام شروع ہو گیا اور علم الکلام میں منطق اور فلسفے کی آمیزش شروع ہو گئی۔

قوله قال الشيخ ابو الحسن اشعري لا ستاذة الخ ابوالحسن کا یہ سوال معتزلہ کے دو قاعدوں پر مبنی ہے۔ (۱) اصلح للعباد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ (۲) مطیع کی جزا اور عاصی کی سزا اللہ پر واجب ہے۔ یہاں سے شارح کا عرض ابوالحسن الاشعریٰ اور ان کے استاد کے درمیان جو مناظرہ ہوا تھا اُسے نقل کرنا ہے۔ ابوالحسن الاشعریٰ نے اپنے استاذ جبائی (جس کا پورا نام ابوبعلی جبائی تھا) سے سوال کیا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں جن میں سے ایک نے خدا کی عبادت و اطاعت کی اور دوسرے نے اللہ کی نافرمانی میں وقت گزارا جبکہ تیسرا بچپن ہی میں وفات پا گیا۔ تینوں وفات پا گئے پہلا بھائی خدا کی عبادت میں۔ دوسرا بھائی اللہ کی نافرمانی میں اور تیسرا بھائی بچپن میں انتقال کر گیا تو آپ ان تینوں کے بارے میں کیا فرماتے ہیں؟

ابوبعلی جبائی نے کہا ”کہ اول کو جنت میں داخل کیا جائے گا، دوسرے کو جہنم میں عذاب دیا جائے گا اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ عذاب۔“

شیخ ابوالحسن الاشعریٰ نے پھر سوال کیا اگر تیسرا یہ سوال کرے کہ ”یَا رَبِّ لِمَ تَمْنَعُنِي صَغِيرًا وَمَا أَبْقَيْتَنِي إِلَىٰ أَنْ أَكْبُرَ فَأَرْوَمَنَ بِكَ وَأَطِيعُكَ فَادْخُلِ الْجَنَّةَ“ کہ اے میرے رب آپ نے مجھے کیوں بچپن میں وفات کیا مجھے کیوں بڑا نہیں کیا تاکہ آپ کے احکامات بجالاتا اور ان پر عمل کرتا تاکہ آپ کا اطاعت گزار گزر بندہ بن جاتا اور جنت میں داخل ہو جاتا، تو اللہ تعالیٰ کیا جواب دے گا؟ ابوبعلی جبائی (۱) نے معتزلہ کے قواعد اور اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے کہا کہ اللہ اس کو جواب دے گا کہ مجھے تیرے بارے میں معلوم تھا کہ اگر تو بڑا ہو جائے تو میری فرمانبرداری نہیں کرو گے بلکہ میرے احکام کی نافرمانی کرو گے جس کے نتیجے

(۱) آپ کا پورا نام محمد بن عبد الوہاب اور کنیت ابوبعلی ہے۔ بچپن میں تشدید اور تخفیف دونوں کے ساتھ مستعمل ہے۔ یہ ایک بستی کا نام ہے جس کی طرف منسوب ہو کر آپ جبائی کہلاتے ہیں۔ آپ بصرہ میں رہتے تھے اور معتزلہ کے بڑے علماء میں سے تھے۔ آپ ۳۰۳ ہجری کو دنیا سے رخصت ہو گئے ہیں۔ الاعلام للزکلی، ج ۱، ص ۱۰۸۔

میں آپ کو جہنم کی سزا ملنا ضروری ہوگا، اس لئے تیرے حق میں اصلح اور ارفع بہتر یہ تھا کہ تجھے بچپن ہی میں وفات کر لوں۔ تو شیخ ابوالحسنؒ نے پھر سوال کیا کہ اچھا اگر یہ دوسرا اللہ سے سوال کرے کہ ”یا رب لِمَ لَمْ تَمُنِّبْنِي صَغِيرًا فَلَا اَغْصِيْ لَكَ فَلَآ اَدْخُلُ النَّارَ“ کہ اللہ کریم آپ نے مجھے بچپن کی حالت میں کیوں وفات نہیں کیا کہ میں آپ کے احکامات کا مکلف ہی نہ ہوتا اور عدم تکلیف کی صورت میں انتقال کر لیتا اور دنیا سے رخصت ہو کر جہنم کی آگ سے تو نجات مل جاتی؟ تو اس پر اللہ تعالیٰ کیا جواب دیں گے؟ یہ سوال سن کر ابوبلی جبائی خاموش ہوئے۔

بس ابوبلی جبائی کا لاجواب ہوتا تھا، کہ ابوالحسن الاشعریؒ کی طبیعت میں اعتزال کا رد عمل پیدا ہوا اور چالیس سال تک معتزلہ کے مذہب اور اعتقادات کی حمایت اور تبلیغ کے بعد ان کے ذہن میں معتزلہ کے خلاف بغاوت پیدا ہوئی اور جامع مسجد کے منبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ ”میں ابھی تک معتزلہ میں سے تھا میرے فلاں فلاں عقائد تھے اب میں ان عقائد سے توبہ کرتا ہوں اور میں اہل سنت والجماعت کے قبیحین میں سے ہوں“ اور اسی دن سے مسلک اہل سنت والجماعت کی حمایت اور اشاعت میں لگ گئے۔

حضرت اشعریؒ کے زمانے میں ماوراء النہر میں ایک دوسرا عالم بھی اللہ کریم نے اہل سنت والجماعت کو بخشا جس کا نام تاریخ میں سنہرے حروف سے لکھا ہوا ہے جس کا نام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ ہے۔ انہوں نے علم الکلام کی طرف توجہ فرمائی یہاں تک کہ عقائد میں مسلمانوں کے امام بن گئے۔ ماتریدی ان کو اس لئے کہا جاتا ہے کہ ماتریدی قریۃ من قری سمرقند و ہم الماتریدیۃ ویخالفون الاشعری فی بعض المسائل منها التکوین۔

ابو منصور ماتریدیؒ احناف میں سب سے بڑا مقتدا ہیں۔ فقہ میں امام اعظم ابوحنیفہؒ جبکہ ابوالحسن اشعریؒ رحمہ اللہ امام شافعی کے مقلد ہیں اسی بناء پر عقائد میں شافعی علماء و متکلمین اشعری ہیں جیسا کہ حنفی علماء و متکلمین ماتریدی ہیں، تخلیقا تمام اہل حق کو اشاعرہ کہتے ہیں۔

ابوالحسن اشعریؒ اور ابو منصور ماتریدیؒ کے آپس میں جزئی قسم کا اختلاف ہے، دونوں کے درمیان مختلف فیہ مسائل کی تعداد زیادہ سے زیادہ تیس تک بتائی جاتی ہے، جن میں سے چند نبراس میں موجود ہیں۔ ماتریدیہ کے نزدیک تکوین ایک مستقل صفت ہے جبکہ اشاعرہ کے نزدیک صفت قدرت میں داخل ہے۔ اشاعرہ اہل

قبلہ کی تکفیر نہیں کرتے جبکہ ماترید یہ بوقت ضرورت تکفیر کے قائل ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک یہ کہنا ٹھیک ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ جبکہ ماترید یہ کے نزدیک ٹھیک نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اشیاء میں حسن اور قبح شرعی ہیں جبکہ ماترید یہ کے نزدیک کبھی عقل سے بھی پہچانا جاسکتا ہے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کوئی کام قبیح نہیں جبکہ ماترید یہ کے نزدیک قبیح عقلاً کی نسبت اللہ کی طرف جائز ہی نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ افعال باری تعالیٰ معلل بالاعراض نہیں جبکہ ماترید یہ کے نزدیک کبھی کبھار اللہ تعالیٰ مصلیٰ اور مقصود اعراض کی رعایت رکھتے ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک صفات ذاتیہ سات ہیں اور ماترید یہ کے نزدیک ان سات کے علاوہ ایک صفت تکوین بھی ہے، علم، قدرت، سمع، بصر، کلام، ارادہ، حیۃ، تکوین۔ کلام نفسی اشاعرہ کے نزدیک سنا جا سکتا ہے جبکہ ماترید یہ کے نزدیک نہیں۔ دونوں فریق کا اتفاق ہے کہ انسان اپنے اعمال کا کاسب ہے لیکن اشاعرہ کے نزدیک کسب وہی اور ماترید یہ کے نزدیک کسب حقیقی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک طہائغ غیر مؤثر ہیں اور ماترید یہ کے نزدیک مؤثر ہیں۔ اشاعرہ کے نزدیک وجود عین ذات ہے اور ماترید یہ کے نزدیک زائد اور مضمغ ہے البتہ وجود غیر محسوس ہے۔

سوال: معتزلہ نے کہا کہ بچپن میں مرا ہوا انسان لایشاب ولا یعاقب نہ سزا اور نہ جزا دیا جائے یہ تو منزلہ بین المنزلتین ہے حالانکہ وہ اس کے قائل نہیں؟

جواب: معتزلہ کے نزدیک اس قسم کا بچہ تو ہوگا جنت میں لیکن جنت میں ہوتے ہوئے اُس کو نیک بدلہ نہیں دیا جائے گا۔ اس جواب کی طرف ناکت نے خود اشارہ کیا ہے۔ اسی طرح کفار کے بچوں میں بہت بڑا اختلاف ہے کہ یہ جنت میں ہوں گے یا جہنم میں۔ (۱) بعض حضرات کا قول ہے نہ جنت میں ہوں گے نہ جہنم میں۔ (۲) بعض کہتے ہیں کہ جنت میں ہوں گے۔ (۳) جنت میں اہل جنت کے خاد میں ہوں گے۔ (۴) اعراف میں ہوں گے۔ (۵) یہ ماں باپ کے تابع ہوں گے۔ (۶) اکثر علماء لا ادری سے جواب دیتے ہیں کہ واللہ اعلم بہ۔ اور یہی رائی امام ابو حنیفہؒ بھی ہے۔ (۷) بعض کہتے ہیں کلاهما فی النار یعنی اللوائسۃ والموءودۃ کلاهما فی النار۔ (۸) اللہ کو پتہ ہے کہ کون سا بچہ بڑا ہو کر کافر ہوگا اور کونسا مسلمان اس کے مطابق ان کو جزا و سزا دیا جائے گا۔

جبکہ مسلمانوں کے بچوں کے بارے میں علماء کا اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ اُن کو جنت دے گا جیسا کہ

قرآن کریم میں وارد ہے کہ ”الحقنا بهم ذریعتهم وما النّاهم من عملهم من شی“ کہ ہم اُن کے بچے اُن کے تابع کر دیں گے اور اُن کے اپنے درجات میں کمی نہیں آئے گی۔

﴿ ثُمَّ لَمَّا نَقَلْتِ الْفَلَسَفَةَ عَنِ الْيُونَانِيَّةِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ وَخَاضَ فِيهَا الْإِسْلَامِيُّونَ وَحَافِلُوا الرَّدَّ عَلَى الْفَلَسَفَةِ فِيمَا خَالَفُوا فِيهِ الشَّرِيعَةَ فَخَلَطُوا بِالْكَلَامِ كَثِيرًا مِنَ الْفَلَسَفَةِ لِيُحَقِّقُوا مَقَاصِدَهَا فَيَتِمَّ كُنُوزُهَا مِنْ أَبْطَالِهَا وَهَلَمَّ جَرًّا إِلَى أَنْ أَدْرَجُوا فِيهِ مَعْظَمَ الطَّبَعِيَّاتِ وَالْإِلَهِيَّاتِ وَخَاصُّوهُ إِلَى الرِّيَاضِيَّاتِ ، حَتَّى كَادَ لَا يَتَمَيَّزُ عَنِ الْفَلَسَفَةِ لَوْلَا اشْتِمَالُهُ عَلَى السَّمْعِيَّاتِ وَهَذَا هُوَ كَلَامُ الْمُتَأَخِّرِينَ ﴾۔

ترجمہ: پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا اور مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہوئے اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انھوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی تو انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تاکہ اس کے مسائل کو ثابت کریں، پھر ان کو باطل کر سکیں اور اسی طرح ملائے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے یہاں تک کہ قریب تھا کہ علم کلام کا فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہیں۔ (جن کے، ا کا ذریعہ دلائل سمعیہ اور نقلیہ ہیں) اور یہی متأخرین کا کلام ہے۔

ثُمَّ لَمَّا نَقَلْتُ الْفَلَسَفَةَ سَلِكْتُ هُوَ أَشْرَفَ الْعُلُومِ تَحْتَ شَارِحِ رَحْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ كَثَرَتِ أَعْرَاضُ هِيَ - (۱) بیان تو غل المعترزلہ فی علم الحکمت والفلسفہ - (۲) دوسرا عرض شارح ایک اعتراض کا جواب ہے، وہ یہ کہ فلسفہ یونانی یا سریانی زبان میں تھا جبکہ معتزلہ عرب تھے انہوں نے اس غیر عربی زبان میں کیسے تو غل کیا؟

جواب: فلسفہ یونانی یا سریانی زبان سے نقل کیا گیا عربی زبان کی جانب۔

(۳) تیسرا عرض بھی ایک اعتراض کا جواب ہے۔ وہ یہ کہ جب معتزلہ نے حکمت اور فلسفہ میں تو غل کیا

تو اہل سنت والجماعت کے لئے کیا ضروری تھا کہ انہوں نے بھی علم الحکمت اور علم الفلک سیکھ لیا؟

جواب: بہت بڑی مجبوری تھی وہ یہ کہ جب معتزلہ نے علم الحکمت اور علم الفلک میں تو غل اختیار کیا، اہل

سنت کی تردید کی اور ان کی طرف من گھڑت مسائل منسوب کیے تو علماء اہل سنت والجماعت نے اُن کی تعاقب کے لئے منطق اور فلسفہ کی تعلیم اور تعلّم پر زور دیا تاکہ اسی وقتی فتنے سے صحیح طور پر حفاظت حاصل کر سکے۔

قوله عن اليونانية الخ يونان اسم من بلاد من الروم ، منسوبة الى يونان بن يافث بن نوح عليه السلام واَوَّل من نقلها خالد بن يزيد بن معاوية - اور یہ بہت سمجھدار آدمی تھا۔ علم طب اور علم کیمیا پر عبور رکھتا تھا اور پھر اس کے بعد مامون عباسی کے دور میں اس کا اکثر حصہ نقل کیا گیا اور سب سے بڑا نقل کرنے والا جنین بن اسحاق نامی شخص تھا جس نے بہت بڑا حصہ فلسفہ اور حکمت کا یونانی زبان سے نقل کر کے عربی زبان میں تحریر کیا۔ بنو عباس کے ایک بادشاہ (جس کا نام مامون تھا) بڑا شوق اور ذوق تھا کہ فلسفہ اور حکمت یونانی زبان سے عربی زبان میں منتقل ہو جائے اس نے یونان کے بادشاہ کو اُن کتب کے بارے میں جس میں علم الحکمۃ اور فلسفہ لکھا ہوا تھا، ایک خط لکھا، تو اس نے ان کتب کے دینے سے انکار کیا۔ اس پر عباسی بادشاہ نے اعلان جنگ کر کے کہا کہ یا تو کتابیں حوالہ کر دو ورنہ جنگ کے لئے تیار ہو جاؤ، ہم کتب خانہ آپ سے زبردستی لے لیں گے، یونانی قوم اس وقت کمزور اور بے سہارا تھی لہذا انہوں نے کتب خانہ دینے کا وعدہ کیا، تو بنو عباس کے اُس بادشاہ نے علماء کی ایک کمیٹی بنائی کہ اس یونانی فلسفہ کو نقل کیا جائے ان علماء نے شبانہ روز محنت کر کے اہم مسائل اور عبارات کا ترجمہ کیا لیکن تمام کام پورا نہ کر سکے تو اس کے بعد ایک دوسری کمیٹی بنائی جس کا سربراہ ابوالنصر الفارابی مقرر کیا گیا، انہوں نے تمام فلسفہ عربی زبان کی طرف منتقل کیا، لہذا علم فلسفہ اور حکمت کا معلم اَوَّل ارسطو اور معلم ثانی ابوالنصر فارابی کہلایا گیا۔

قوله هَلُمَّ جَعَوْا الخ علماء معقول کے بیان کے مطابق ما قبل مفہوم کی عدم نہایت کو بیان کرنے کے لئے اسی کا استعمال ہوتا ہے۔ بصرئین کہتے ہیں کہ یہ ہاء تنبیہ اور لُغ سے مرکب ہے، ہاء کے الف کو اختصاراً حذف کر دیا گیا اور لُغ میضہ امر ہے، جس کے معنی جمع کرنے کے ہیں، تو اس کے معنی ہیں اجمع نفسك الیہنا - کوخنین کے نزدیک ہل اور لُغ سے مرکب ہے یہ آم یَسَام سے امر کا صیغہ ہے بمعنی قصد کرنا، ہمزہ کو حذف کر کے اس کا ضمہ لام کو دیا گیا تو لُغ ہو گیا۔ پھر یہ کبھی لازمی مستعمل ہوتا ہے جیسے عَلِمَ الیہنا، اور کبھی متعدی مستعمل ہوتا ہے جیسا کہ هَلُمَّ شہداء کم، بعض کے نزدیک اس کا عطف فعل مقدر ہوتا ہے یعنی استمع

ما تلوته وھلم جرأ۔

سوال: وھلمّ یہ عطف ہے یا مل فخلطوا بہ پر تو فخلطوا بہ جملہ فعلیہ خبریہ ہے اور ھلمّ اسم فعل ہے یہ انشاء ہے حالانکہ عطف الانشاء علی الخبر صحیح نہیں؟

جواب: (۱) عطف الانشاء علی الخبر اس وقت ٹھیک نہیں جب دونوں میں مناسبت نہ ہو اور یہاں مناسبت موجود ہے جو کہ غلط فلسفہ ہے۔ (۲) یہ عطف الانشاء علی الانشاء ہے غلطوا سے یہاں انشاء مراد ہے نہ کہ اخبار، یہاں عطف غلطوا پر نہیں بلکہ معطوف علیہ مقدر ہے جو کہ اسمع منی ما تلونا اور یہ بھی انشاء ہے تو عطف انشاء علی الانشاء ہے۔

قوله حتی کاد علم الحکمة اور فلسفہ کی تعریف: هو علم يبحث فیہ عن احوال اعیان الموجودات علی ماہی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة۔ علم الطبعیات، ریاضیات، الہیات یہ علم الحکمة کی بڑی بڑی شاخیں ہیں۔

علم الطبعیات کی تعریف: هو ما يبحث فیہ عما یحتاج الی المادۃ فی الدھن والخارج کالجسم۔ یعنی اس علم میں ان چیزوں سے بحث ہوتی ہے جو کہ وجود ذہنی اور خارجی میں مادہ کو محتاج ہو جیسا کہ جسم۔ علم الریاضیات: یہ وہ علم ہے جس میں ایسے اشیاء سے بحث کی جاتی ہے جو صرف وجود خارجی میں مادہ کو محتاج ہو۔ علم الہیات: یہ وہ علم ہے جس میں ایسے اشیاء سے بحث کی جاتی ہے جو وجود ذہنی اور خارجی دونوں میں مادہ کو محتاج نہ ہو۔ سمعیات سے مراد قرآن کریم و حدیث ہیں۔

وہ بالجملة هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحکام الشرعیة ورئيس العلوم الدینیة وكون معلوماتہ العقائد الاسلامیة وغایتہ الفوز بالسعادات الدینیة والدنیویة وبراہینہ الحجج القطعیة المؤید اکثرها بالادلة السمعیة وما نقل عن السلف من الطعن فیہ والمنع عنه فانما هو للمتعبص فی الدین والقاصر عن تحصیل البقین والقاصد الی الساد عقائد المسلمین والخائض فیما لا یتقرر الیہ من غوامض المتفلسفین والا فکیف بتصور المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات۔

ترجمہ: اور بہر حال (محققین کا علم کلام ہو یا متأخرین کا) وہ تمام علوم سے زیادہ شرف و بزرگی

والا ہے اس کے احکام شرعیہ کی جڑ اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے، اور اس کی معلومات کے اسلامی عقائد ہونے کی وجہ سے، اور اس کی غایت دینی اور دنیوی سعادوں کا پانا ہونے کی وجہ سے اور اس کے براہین ایسی قطعی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے۔ اور سلف سے اس کے بارے میں جو طعن اور اس کو حاصل کرنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کی غیر ضروری موٹائیوں اور باریکیوں میں مشغول ہونے والے کے لئے ہے۔ ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شرعیہ کی جڑ ہے۔ کیسے روکا جاسکتا ہے۔

تشریح: قوله وبالجملة هو اشرف العلوم الخ یہاں سے لے کر وما نقل عن السلف تک اجمالاً علم الکلام کی فضیلت اور فوائد خمسہ کی طرف اشارہ مقصود ہے، گویا پہلے علم الکلام کی فضیلت تفصیلاً بیان کیا گیا اب اجمالاً بیان ہو رہا ہے۔

(۱) لکھنہ سے یہ احکام شرعیہ کی جڑ اور بنیاد ہے جن کے بیان کا محل علم فقہ ہے کیونکہ احکام شرعیہ عملیہ کی تعمیل کا وجوب اسی وقت معلوم ہوگا جب ان احکام کے عطاء کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی معرفت حاصل ہو، جبکہ اللہ تعالیٰ اور رسول ﷺ کی معرفت علم کلام سے حاصل کیا جاسکتا ہے۔ (۲) ورنیس العلوم الخ سے دوسرا فائدہ اور فضیلت بیان کرتے ہیں کہ چونکہ علم الکلام تمام علوم دینیہ کا سردار ہے کیونکہ سارے علوم ذات باری تعالیٰ، صفات اور نبوت کی معرفت پر موقوف ہیں اور اس میں معرفت باری تعالیٰ حاصل ہوتی ہے، لہذا یہ علم تمام علوم کا سردار اور رئیس ہے۔

(۳) وكون معلوماته العقائد الخ

یہاں سے تیسرا فائدہ اور تیسری فضیلت کا بیان ہے۔ یہ تیسری فضیلت علم الکلام کی باعتبار معلومیت کے ہے کیونکہ کہ اس علم کے ذریعے سے معلوم ہونے والے مسائل اسلامی عقائد ہیں جس کے شرف و فضیلت میں شبہ کی گنجائش نہیں ہے، لہذا یہ علم بھی فضیلت والا علم ہے۔

(۴) وغایہ الفوز الخ چوتھی فضیلت کی جانب اشارہ ہے کہ اس علم کے ذریعے سعادت دینیہ و دنیویہ سے ہم کناری حاصل ہوتی ہے اور جس علم سے اسی طرح کی فضیلت حاصل ہوتی ہے وہ یقیناً اشرف علم ہوگا۔

(۵) وبراهینہ الخ سے پانچویں فضیلت بیان کرنا مقصود ہے کہ اس فن کے مسائل کا اثبات جن دلائل

قطعہ سے کیا جاتا ہے وہ قرآن وحدیث سے ثابت ہیں لہذا ان فضائل خمسہ کی روشنی میں یہ بات واضح ہوگئی کہ علم الکلام افضل اور اشرف علم ہے جس کا سیکھنا ضروری ہے۔

وما نقل عن السلف من الطعن الخ سے لے کر ثم لَمَّا كَانَ مَبْنَىٰ عِلْمِ الشَّرَائِعِ تَحْتَ شَارِحِ رَحْمَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ كَوَافِرُ سَوَالِ مُقَدَّرِ كَاجِبِ دِينِا مَقْصُودِ ہے وہ یہ کہ پہلے تو آپ نے علم العقائد کی بہت زیادہ فضیلت بیان کی اجمالاً بھی اور تفصیلاً بھی جبکہ اسلاف سے اس کی مخالفت ثابت ہے جیسا کہ امام ابو یوسف رحمۃ اللہ علیہ نے علم الکلام کے علماء کو زندیق کہا ہے اور امام شافعیؒ نے فرمایا کہ علماء علم الکلام کے بارے میں میرا فیصلہ یہ ہے کہ ان کی خوب پٹائی کی جائے اور انہیں اونٹ پر سوار کیا جائے اور شہروں میں گمایا جائے اور منادی آواز کرنے کہ یہ قرآن وسنت کو چھوڑنے والوں کی سزا ہے اور بعض علماء کا یہ قول ہے کہ اگر کوئی شخص یہ وصیت کرے کہ میرے مرنے کے بعد اتنا مال علماء کو دیا جائے تو اس وصیت میں علم الکلام کے علماء داخل نہیں ہوں گے حالانکہ آپ تو اس کے فضائل اور فوائد بیان کرتے ہیں؟

جواب : شارح رحمۃ اللہ علیہ نے جواب دیا وما نقل عن السلف الخ کہ آپ کا اعتراض تو بجا ہے لیکن سلف سے جو علم کلام کی مذمت اور اس کی تحصیل سے ممانعت منقول ہے تو وہ صرف چار قسم کے لوگوں کے لئے ہے۔ باقی اپنی جگہ پر اس کی فضیلت اور شرافت مسلم ہے۔

(۱) للمتعصب فی الدین یہ اس آدمی کے لئے صحیح نہیں جو متعصب فی الدین ہو اور متعصب فی الدین وہ ہے جس پر حق ظاہر ہو لیکن پھر بھی ماننے کے لئے تیار نہ ہو۔

(۲) والقاصر عن تحصیل الخ جو انتہائی کند ذہن ہو اور مسئلہ کی بنیاد تک پہنچنے سے قاصر ہو، لہذا اس قسم کے انسان کے لئے علم کلام اس لئے مفید نہیں کہ اس سے اُسے شکوک وشبہات لگ جائیں گے۔

(۳) والقاصد الی الفساد اس شخص کے لئے جس کا مقصد مسلمانوں کے دلوں میں شبہات پیدا کرنا ہو۔ مسلمانوں کی عقائد میں بگاڑ پیدا کرنے کی نیت رکھتا ہو۔

(۴) والعائض الخ اس شخص کے لئے جو فلاسفہ کی دقیق اور باریک مباحث میں دلچسپی رکھتا ہو جس کی چنداں حاجت بھی نہ ہو، یہ چار قسم کے لوگ ہیں جن کو ہمارے اسلاف نے علم کلام سیکھنے سے منع کیا ہے۔

قولہ والا کیف يتصور الخ اس عبارت کے ساتھ مصنف جواب کا تتمہ بیان کر رہے ہیں کہ علم الکلام

کی تردید تو ممکن ہی نہیں کیونکہ یہ تمام علوم کی جڑ اور بنیاد ہے اس کے ذریعے انسان صفات خداوندی میں نظر و فکر اور سوچ کا قائل بن جاتا ہے۔ قرآن میں یہ ترغیب موجود ہے جیسا کہ ”ان لی خلق السموات سے لے کر اختلاف الليل والنهار لا یت لأولی الالباب“ اور یہی علم الکلام علوم کی بنیاد ہے چونکہ احکام شرعیہ عملیہ کی تعمیل کا وجوب اسی وقت معلوم ہوگا جب ان کے احکام کے عطاء کرنے والے اور لانے والے یعنی اللہ اور جناب رسول اللہ ﷺ کی معرفت حاصل ہو اور اللہ اور رسول اللہ ﷺ کی معرفت علم الکلام سے حاصل ہو سکتی ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ پہلے انسان پر اللہ کی معرفت لازم ہے اور بعد میں دیگر اشیاء اور بعض کہتے ہیں کہ پہلے نظر فی المخلوقات ضروری ہے اس کے پہچاننے کے بعد اللہ کی معرفت ضروری اور لازمی ہے لیکن دونوں کا مطلب ایک ہے۔

﴿ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود

الصانع وتوحيده وصفاته وفعاله، ثم الانتقال منها الى سائر السمعيات، ناسب تصدير الكتاب بالنبية على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقيق العلم بهما ليتوصل بذلك الى معرفة ما هو المقصود الاهم فقال قال اهل الحق﴾۔

ترجمہ:- پھر جبکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کی توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے پھر ان مسائل سے دیگر مسائل تقلید کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور ان کا علم حاصل ہونے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہد اور محسوس ہیں تاکہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم مقصود ہے چنانچہ (ما تَنْ نَّ) فرمایا قال اهل الحق الی آخرہ۔

تشریح: ثم لما كان مبنى الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا پہلا عرض متنی آتی کے لئے تمہید اور مقدمہ باندھنا ہے (جو کہ قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتہ) ہے۔

اور دوسرا عرض اس تمہید کے ساتھ ساتھ اپنی کتاب کا مختصر خلاصہ بیان کرتا ہے کہ میری کتاب میں صرف تین باتیں ہیں، (۱) صفات باری تعالیٰ اور توحید باری تعالیٰ (۲) سمعیات یعنی اثبات ملائکہ، بحث الانبیاء

وغیرہ۔ (۳) تیسرا عرض یہاں سے دفعِ دخل مقدر ہے وہ یہ کہ: ماتن پر اعتراض وارد ہے کہ علم الکلام میں تو مقصود بالذات مسائل کلیہ وجود صانع توحید صانع، صفات صانع، وغیرہم ہیں اور آپ نے اپنی کتاب کا نام بھی العقائد النسفیہ رکھا ہے چاہئے تھا کہ آپ اس میں عقائد سے بحث شروع کرتے حالانکہ آپ نے حقائق الاشیاء ثابتہ سے بحث کا آغاز کیا تو اس بحث کا اس موضوع سے کیا تعلق ہے؟

جواب: اس میں کوئی شک نہیں کہ علم الکلام میں مقصود بالذات وجود صانع وغیرہ کے مباحث ہیں مگر ان چیزوں پر علم الکلام میں استدلال مخلوقات کے وجود اور ان کے حادث ہونے سے کیا جاتا ہے اس لئے مناسب ہے کہ اول ان مخلوقات کے وجود پر متنبہ کیا جائے جو ہمارے مشاہدہ میں آتی ہیں چاہے وہ اعراض کے قبیل سے ہوں یا اعیان کے قبیل سے، تو علم الکلام میں محدثات کے وجود سے صانع کا اندازہ لگایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ یہ تمام عالم اور موجودات محدث ہیں اور ہر محدث کے لئے صانع کا ہونا ضروری ہے لہذا عالم اور موجودات کے لئے صانع کا ہونا ضروری ہے یہاں پر آپ نے محدثات سے وجود صانع پر استدلال کیا اور پھر اس کے بعد صانع کی توحید اور صفات اور افعال کا بحث کیا جائے گا، اور اس بحث کے بعد تمام سمعیات جو کہ اثبات عذاب قبر اور وزن کا بحث ہے، اُس کی طرف انتقال کیا جائے گا لہذا یہ استدلال موقوف ہے اس بات پر کہ پہلے آپ محدثات کا وجود مانے پھر آپ اس سے استدلال کرے، اگر کوئی محدثات کے وجود سے انکار کرے تو پھر اس سے صانع پر استدلال کیسے کیا جائے لہذا مصنف توحید و صفات سے پہلے وجود کا بحث کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ حقائق الاشیاء ثابتہ والعلم بہا متحقق۔ اگر محدثات کے وجود سے صانع پر استدلال نہ کیا جائے تو دور لازم ہوگا یا تسلسل۔ دور اس طرح کہ مثلاً ایک محدث ہے جو کہ زید ہے اس کے لئے آپ نے جامل عمرو کو مانا، اب اگر عمرو کا جامل دوبارہ زید بنی مانتے ہو تو دور لازم ہوگا اور اگر آپ کہتے ہیں کہ نہیں اس کا جامل کوئی اور ہے تو پھر اُس اور جامل کے لئے اس طرح کا اور جامل لازم آئے گا تو اس سے تسلسل لازم آجائے گا، پس ثابت ہوا کہ جامل ذات الٰہی ہے ہر چیز کے لئے تو نہ دور لازم ہوگا اور نہ تسلسل۔

﴿قال اهل الحق وهو الحكم المطابق للواقع يطلق على الاقوال والعقائد والاديان والمذاهب باعتبار اشتغالها على ذلك، ويقابله الباطل، واما الصديق فقد﴾

شاع فی الاقوال خاصة ويقابله الكذب، وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع، وفي الصدق من جانب الحكم، لمعنى صدق الحكم مطابقتها للواقع ومعنى حقيقته مطابقة الواقع ايها۔

ترجمہ: اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو واقع کے مطابق ہو۔ اقوال، عقائد، ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے انکے مشتمل ہونگی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل لفظ باطل آتا ہے۔ رہا صدق تو اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

تشریح: قال اهل الحق الخ اهل مضاف ہے اور الحق مضاف الیہ ہے یہاں پر اہل کے معنی حبیب اور دوست کے ہیں اور الحق یہ اسم ہے اسماء باری تعالیٰ میں سے، حق سے مراد باری تعالیٰ ہے۔ حق کے دوسرے معنی احتیاط کے بھی ہیں اب اگر ہم اہل الحق سے مراد اہل اللہ لیں تو اس سے مراد اہل سنت والجماعت ہیں اور اگر اہل الحق سے مراد اہل احتیاط لیں تو اس سے بھی اہل سنت والجماعت ہی مراد ہوں گے چونکہ جو بات ظاہر سنت سے ثابت ہو اور جس پر صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کا عمل رہا ہو یہ لوگ بھی اس بات کی حفاظت کرتے ہیں اور حتی الامکان اس کو کسی عقلی دلیل کی بناء پر رد و بدل سے محفوظ رکھتے ہیں اس بناء پر ان کو اہل حق کہا جاتا ہے۔ اعتراض: اہل الحق سے مراد اہل سنت والجماعت ہیں حالانکہ حقائق الاشیاء کا قول معتزلہ اور خوارج وغیرہ سے بھی ثابت ہے؟

جواب: (۱) اس اعتبار سے کہا کہ مصنفؒ کے نزدیک باطل فرقوں کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔ (۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ قال اهل الحق یہ قول ہے اور حقائق الاشیاء سے لے کر کتاب کے آخر تک یہ مقولہ ہے، تو اس میں جتنے احکام ہیں ان کے قائل ہی صرف اہل سنت والجماعت ہیں اس وجہ سے صرف ان کا ذکر کیا۔ (۳) تیسرا جواب یہ ہے کہ حق کے معنی یہاں وجود کے ہیں اور جب وجود کے معنی لئے جائیں تو اس میں تمام

فرق داخل ہو جائیں گے صرف سوسطائیہ خارج ہو جائیں گے کہ وہ وجود سے منکر ہیں اور اس کو فرضی سمجھتے ہیں۔

وہو حکم المطابق للواقع الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ یہاں پر حق کی تعریف کرتے ہیں (۱) باعتبار مفہوم کے (۲) باعتبار استعمال کے (۳) باعتبار موصوف کے (۴) باعتبار مقابل کے جبکہ دوسرا عرض یہاں پر صدق کا بیان ہے اور اس کا موصوف اور مقابل بیان کرتے ہیں۔

وہو الحکم المطابق للواقع الخ یہ تعریف کرتے ہیں حق کا باعتبار مفہوم کے کہ جب حکم اپنے واقعہ کے مطابق ہو تو یہ حق ہے اور اگر واقعہ کے خلاف ہو تو یہ باطل ہے۔

حکم: سے مراد نسبت تام خبری ہے ای نسبة الشئ الى الشئ ایجاباً او سلباً لہذا حق کا بیان باعتبار مفہوم کے حاصل ہو گیا۔

یطلق علی الاقوال الخ یہاں سے حق کی تفصیل اور وضاحت کرتے ہیں باعتبار استعمال کے، چنانچہ فرمایا یطلق علی الاقوال والعقائد والادیان والمذاهب کہ حق کا اطلاق کبھی ہوتا ہے اقوال پر کبھی عائد، ادیان اور مذاہب پر۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے قول حق دین حق، مذہب حق تو معلوم ہوا کہ یہ حق کے لئے موصوف اور حق اس کے لئے بطور صفت کے مستعمل ہے۔

قوله باعتبار اشتغالها علی ذلك الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔

اعتراض کہ آپ نے حق کا معنی بتلایا کہ ہو حکم مطابق للواقع اور مزید کہا کہ اس کا استعمال دین وغیرہ پر ہوتا ہے جب حق کا استعمال دین، مذہب اور عقائد میں ہوتا ہے تو گویا کہ حق کا استعمال معنی غیر موضوع لہ میں ہوا جس کو مجاز کہا جاتا ہے اور مجاز کے لئے کوئی نہ کوئی علاقہ ضرور ہوا کرتا ہے تو یہاں کونسا علاقہ ہے؟

جواب دیا کہ لاشتمالہ علی ذلك ہے ان چاروں میں لفظ حق کا استعمال علاقہ اشتمال کی وجہ سے ہے کیونکہ یہ چاروں حق کے معنی پر مشتمل ہیں لہذا ان پر حق کا اطلاق کیا جائے گا۔

اشتمال کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) اشتمال الكل علی الجزء (۲) اشتمال الموصوف علی الصفة۔ (۳) اشتمال الظرف علی المظروف۔ (۴) اشتمال ذی الحال علی الحال۔

و یقابله الباطل: یہاں سے حق کی وضاحت باعتبار مقابل کے ہو رہا ہے کہ و یقابله الباطل۔ یعنی حق کا مقابل باطل ہے۔ تقابل کی چار قسمیں ہیں۔ (۱) تقابل الضدین۔ (۲) تقابل المتضائفین (۳) تقابل العدم والملکہ۔ (۴) تقابل النقیضین۔

اعتراض وارد ہے کہ آپ نے حق کی تعریف، استعمال اور مقابل بیان کیا لیکن صدق کی تعریف نہیں کی البتہ استعمال بتایا تو صدق کی عدم تعریف کی وجہ کیا ہے؟

جواب یہ ہے کہ تعریف اس وجہ سے نہیں کیا کہ مصنفؒ کے نزدیک صدق اور حق دونوں معنی اور مفہوم کے اعتبار سے مترادف ہیں، لہذا حق کی تعریف سے صدق کی تعریف خود بخود معلوم ہوگئی۔ یہ صرف موصوف کے اعتبار سے مستعمل ہے، اس کا موصوف صرف قول واقع ہوگا۔ دین، مذہب اور عقیدہ واقع نہیں ہو سکتا خلاصہ یہ نکلا کہ صدق اور حق کے درمیان کوئی خاص فرق نہیں ہے، البتہ حق عام ہے صدق خاص ہے جبکہ صدق کا مقابل کذب آتا ہے۔

قوله وقد یفرق: یہاں سے حق اور صدق کے درمیان فرق کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے کہ حق میں جانب واقعہ معتبر ہوگا اور صدق میں جانب حکم معتبر ہوگا تو صدق کے معنی یہ ہیں کہ حکم مطابق ہو واقعہ کے ساتھ اور حق کے معنی یہ ہیں کہ واقعہ مطابق ہو حکم کے ساتھ۔ حکم مطابق ہوگا اور واقعہ مطابق ہوگا، لہذا صدق کا اطلاق حکم پر ہوگا جو کہ مطابق ہے اور حق کا اطلاق واقعہ پر ہوگا جو کہ مطابق ہے یہ بھی ایک فرق ہے۔

﴿حقائق الاشياء ثابتة حقيقة الشيء وماهيته ما به الشيء هو كالحيوان

الناطق للانسان بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونہ،

فانه من العوارض﴾۔

ترجمہ: حقائق اشیاء ثابت ہیں۔ فحی کی حقیقت اور اس کی ماہیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز وہ چیز ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کے لئے، برخلاف ضاحک اور کاتب جیسی ان چیزوں کے کہ جن کے بغیر انسان کا تصور ممکن ہے کہ وہ تو عوارض میں سے ہیں۔

تشریح: حقائق الاشياء ثابتة لہٰذا یہاں مابین پر ایک اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا حقائق الاشياء ثابتة حقائق مضاف اور الاستیاء مضاف الیہ یہ مبتدأ ثابتہ خبر ہے تو اتنی لمبی عبارت کی جگہ مختصر عبارت

لانا مناسب تھا کہ الاشیاء ثابتہ کیونکہ متون میں اختصار ہوا کرتا ہے۔

جواب: یہاں پر رد مقصود ہے تین فرقوں پر جو کہ عنادیہ، عندیہ اور لا ادریہ ہیں کیوں کہ عنادیہ حقیقت سے انکار کرتے ہیں۔ عندیہ کہتے ہیں کہ آپ ایک چیز جو فرض کرے تو یہ وہی ہوگا۔ درخت کو آپ یہ فرض کرے کہ یہ درخت ہے تو درخت ہے اور اگر یہ فرض کرے کہ یہ انسان ہے تو انسان ہے اور لا ادریہ تو ہر بات پر لا ادری کہہ کر جان چمکراتے ہیں، تو عنادیہ کی تردید کے لئے ماتن نے حقائق کا لفظ بڑھایا۔

حقیقۃ الشیء وماہیتہ: یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض متن کے تین حصوں کی وضاحت کرنا ہے جو کہ حقائق، اشیاء اور ثابتہ ہیں۔

لف نشر مرتب کے ساتھ اب تفصیل کرتے ہیں چونکہ اجمال میں حقائق کا لفظ مقدم تھا تو تفصیل میں بھی مقدم کر دیا۔

حقیقۃ الشیء: اس میں دو باتوں کی جانب اشارہ ہے (۱) کہ حقائق جمع ہے حقیقت کی اور حق کی جمع نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں نے توہم کیا ہے۔ (۲) دوسری بات یہ کہ معرفۃ المجموع موقوف علی معرفۃ المفردات لہذا حقیقت کے پہچان سے حقائق از خود پہچان سکیں گے۔ وماہیتہ: شارح کا مقصود ایک اعتراض مقدر کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ شارح نے بتایا کہ اشیاء کی حقیقت ثابت ہے تو کیا محاذ ثابت نہیں بلکہ اشیاء کے لئے تو حقیقت اور محاذ دونوں ثابت ہیں شارح نے جواب دیا کہ ہمارا مقصود حقیقت سے وہ نہیں جو کہ محاذ کا مقابل ہے بلکہ ہمارا مقصود حقیقت سے ماہیت ہے۔ یعنی اشیاء کی ماہیت اور حقیقت ثابت ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ حقیقت کی تعریف ماہیت سے کرنا یہ تو تعریف بالمحمول ہے ہم کو حقیقت کی تعریف مطلوب تھی تو آپ نے حقیقت کی تعریف ماہیت سے کر کے بات اور بھی پیچیدہ کر دی۔

جواب یہ ہے کہ ماہیت اور حقیقت دونوں مترادفین ہیں اور ہمارا حقیقت سے ماہہ الشیء ہو ہو مراد ہے اور یہی حقیقت اور ماہیت دونوں کے معنی ہیں۔ ماہہ الشیء کے ساتھ ماہیت کی معانی کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ ماہیت کئی معانی میں مستعمل ہے (۱) پہلا معنی یہ ہے کہ ماہیت سے مراد وہ ہے جو ماحو کے جواب میں واقع ہو جائے جیسا کہ زید ماحو تو جواب میں حیوان ناطق کہا جائے گا۔ (۲) الامر المعقول من غیر وجودہ الخارجی۔ (۳) ماہہ الشیء ہو ہو یہاں یہ تیسرا معنی مطلوب ہے۔

ماہہ الشی ہوہو: ما موصولہ ، بہ اس سے پہلے فعل ناقص یکون محذوف بہ متعلق فعل ناقص کے ساتھ الشی فعل ناقص کے لئے اسم اور ہو یہ ضمیر فصل ہو یہ خبر ہوا فعل ناقص کے لئے تو معنی یہ ہوا جس سے کوئی چیز وہ چیز بن جاتی ہے مثلاً حیوان ناطق یہ وہ چیزیں ہیں جس کے ذریعے انسان انسان بنتا ہے۔ بعض کے نزدیک اصل عبارت یہ ہے ما کان بہ الشی شیناً۔

بخلاف الضاحک الخ ضاحک انسان کی ماہیت اور حقیقت میں داخل نہیں، انسان ہوگا اور ضاحک و کاتب نہیں ہوگا جبکہ یہ ناممکن ہے کہ انسان ہو اور حیوان ناطق نہ ہو اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ حیوان ناطق انسان کی ماہیت میں شامل ہو کر انسان کے لئے ذاتیات ہیں۔

﴿وقد يقال ان ماہہ الشی ہوہو باعتبار تحققہ حقیقۃً وباعتبار تشخصہ ہویۃ ومع قطع النظر عن ذلک ماہیۃ﴾۔

ترجمہ: اور کبھی (حقیقت و ماہیت کے درمیان فرق اعتباری بیان کرنے کے لئے) کہا جاتا ہے کہ ماہہ الشی ہوہو اپنے تحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متشخص ہونے کے اعتبار سے ہویۃ ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے۔

تشریح: وقد يقال ان ماہہ الشی مزید وضاحت کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ حقیقت اور ماہیت اگرچہ لفظین مترادفین ہیں لیکن پھر بھی اس میں اعتباری قسم کا فرق کیا گیا ہے۔

آئندہ عبارت سے قبل ایک بات کی طرف توجہ ضروری ہے وہ یہ کہ انسان مختلف اعتبارات سے ہم اسکو مختلف نام دے سکتے ہیں مثلاً حیوان ناطق ہے لیکن جب لکھائی کرتا ہے تو کاتب ہے جب چلتا ہے تو ماہی ہے، جب کھاتا ہے تو آکل ہے اور سوتا ہے تو نائم ہے، یہ مختلف اعتبارات ہیں ورنہ وہی حیوان ناطق ہے۔ ٹھیک اسی طرح جب ایک چیز خارج میں موجود ہے اس کو حقیقت کہتے ہیں یعنی انسان کا ماہہ الشی

ہوہو جو حیوان ناطق ہے خارج میں لیا جائے کہ یہ خارج میں موجود ہے تو یہ ماہہ الشی ہوہو اس اعتبار سے حقیقت ہے اور اگر ماہہ الشی ہوہو حیوان ناطق ہے اس کو اشارہ کر کے اس کو متعین اور متشخص کیا جائے تو اس اعتبار سے ماہہ الشی ہوہو جو کہ انسان کے لئے ہویت ہے اور اگر خارج میں موجود ہونے اور نہ ہونے یا متعین ہونے یا نہ ہونے کا اعتبار نہ کیا جائے بلکہ دیکھا جائے کہ حیوان ناطق انسان کے لئے

ماہی الشی ہو ہو ہے تو اس اعتبار سے یہ ماہیت ہے۔

﴿والشی عندنا هو الموجود، والثبوت والتحقق والوجود والكون الفاظ مترادفة معناها بديهي التصور﴾۔

ترجمہ: اور شی ہمارے (اشاعرہ) کے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنی کا تصور بدیہی ہے۔

تشریح: قوله والشی عندنا: مضاف کے بعد مضاف الیہ کا بحث شروع ہو رہا ہے جو کہ الاشیاء ہے۔ یہاں پر ایک بات یہ ہے کہ اشیاء جمع ہے اس کا مفرد شی ہے اور وضاحت الجوع موقوف علی وضاعة المفردات۔ دوسری بات یہ کہ لغت کے اعتبار سے شی کا اطلاق ہر اس چیز پر ہوتا ہے جو مخبر عنہ بن جا سکتا ہے یعنی جس کے بارے میں کوئی خبر دینا ممکن ہو اس بناء پر موجود، معدوم ممکن، متمتع سب کو شی کہہ سکتے ہیں۔ موجود کو شی کہنا تو ظاہر ہے اور معدوم ممکن کی مثال جیسے ایک بیٹے سے محروم آدمی کا قول سیکون ابھی عالماً میرا بیٹا انشاء اللہ عالم ہوگا، اس مثال میں بیٹا اگرچہ معدوم ممکن ہے لیکن اس کی بھی خبر دی جا رہی ہے اور متمتع کی مثال جیسے شریک الباری متمتع تو اس مثال میں شریک الباری کا متمتع اور محال ہونے کے باوجود اس کو مخبر عنہ بنایا گیا ہے اور اس کے بارے میں خبر دی جا رہی ہے۔ لہذا لغت کے اعتبار سے ان تمام پر شی کا اطلاق کیا جاتا ہے۔

اصطلاح میں شی کے سلسلے میں معتزلہ اور اشاعرہ کا آپس میں اختلاف ہے، ہمارے یعنی اشاعرہ کے نزدیک شی درحقیقت موجود کا نام ہے اگر کہیں معدوم پر شی کا اطلاق ہوا ہے تو وہ مجازاً ہوگا۔ معدوم کے لئے شی نہ ہونے کی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَلَقَدْ خَلَقْتَكُم مِّن قَبْلِ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا“ ترجمہ: اور ہم نے تجھ کو پیدا کیا حالانکہ تم اس سے پہلے شی نہ تھے اور یہ صاف ظاہر ہے کہ انسان پیدا ہونے سے پہلے کوئی شی ہی نہیں تھا۔

شی کے بارے میں دوسرا مذہب معتزلہ کا ہے۔ معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ شی معدوم اور موجود دونوں معنی میں حقیقت ہے۔ اشیاء کی وضاحت کے بعد ثانیۃً میں بحث کی جاتی ہے۔ جب انسان مشتق پہچانا جاتا ہے تو اس سے پہلے اگر انسان مصدر اور مشتق منہ کو پہنچانے تو تمام صیغوں کو آسانی کے ساتھ پہچان سکتا ہے۔

اس لئے ثبوت کے پہچان سے ثابتہ وغیرہ خود بخود واضح ہو جائیں گے جیسا کہ "ترب" سے ضارب وغیرہ خود پہچانے جاسکتے ہیں۔

والثبوت والتحقق الخ یہ چاروں الفاظ (۱) الثبوت، (۲) التحقق، (۳) الوجود، (۴) الكون یہ الفاظ مترادف یعنی متحد فی المعنیٰ ہیں جو بدیہی تصور ہیں۔ اور یہ بدیہی تصور کا قول صرف امام رازی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔

بدیہی تصور اور بدیہی التصدیق میں فرق: اس سے پہلے تصور اور تصدیق کی تعریفیں سامنے آجائیں تو اچھا ہوگا۔

تصور: تصور وہ ہے جس میں حکم نہ ہو جیسے زید، مدرسہ وغیرہ۔

تصدیق: جس میں حکم پایا جائے جیسے زید کھڑا ہے مدرسہ بڑا ہے وغیرہ بدیہی اصل میں بے غبار اور ظاہر کو کہا جاتا ہے جس کے لئے دلیل اور سوچ و فکر کی ضرورت نہ ہو جیسا کہ آسمان، زمین اور پہاڑ وغیرہ لہذا اس میں خفاء نہیں کہ آسمان کہاں ہے یا پہاڑ سخت ہے وغیرہ۔ تو بدیہی تصور وہ ہے کہ واضح اور ظاہر ہونے کے ساتھ ساتھ اُس پر حکم نہ لگا ہو۔ اور بدیہی التصدیق وہ ہے جو واضح اور ظاہر ہو اور اس کے ساتھ ساتھ اُس پر حکم بھی لگا ہو۔

﴿فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة

ثابتة، قلنا ان المراد به ان ما نعتقد حقائق الاشياء ونسميه بالاسماء من الانسان والفرس والسماء والارض امور موجودة في نفس الامر، كما يقال واجب الوجود موجود﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا، ہمارے قول "الامور الثابتة ثابتة" کے درجہ میں ہوگا، ہم جواب دیں گے کہ اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور انسان، فرس، سماء، ارض وغیرہ ان کا نام رکھتے ہیں۔ ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے واجب الوجود موجود ہے۔

تشریح: فان قيل فالحكم بثبوت الخ یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اُس کا جواب نقل کرتے ہیں مگر اس کا جاننا موقوف ہے تین مقدمات پر یعنی اس اعتراض کا موقوف علیہ تین اشیاء ہیں۔

اعتراض: اس سے پہلے آپ نے یہ کہا کہ (۱) حقائق جمع ہے اس کا مفرد ہے حق، اور حق کے معنی ہیں ماہہ الشیء هو هو باعتبار وجود الخارجی، تو حقیقت کے معنی بھی وجود کے ہیں۔ (۲) آپ نے کہا کہ اشیاء جمع ہے شی کا اور اس کے معنی بھی وجود کے ہیں۔

(۳) آپ نے کہا تھا الثابتہ: ثبوت اور وجود الفاظ مترادف ہیں تو اس کے معنی بھی موجود کے ہیں لہذا موضوع اور محمول دونوں کے معنی ایک ہیں حالانکہ یہ باطل ہے کیونکہ معنی یہ ہوگا الثابتات ثابتہ یا الموجودات موجودۃ اور جب موضوع اور محمول ایک ہوتے ہیں تو وہ حکم باطل ہوتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مغایرت کچھ اس طرح ثابت ہے کہ موضوع بحسب الاعتقاد اور محمول بحسب نفس الامر ہے یعنی موضوع سے الثابتات کے معنی میں ہونے کی وجہ سے جو ثبوت مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت اعتقادی ہے اور محمول سے جو ثابتہ مفہوم ہوتا ہے وہ ثبوت نفس الامری ہے تو معنی یہ ہوں گے الثابتات فی اعتقادنا ثابتہ فی نفس الامر، یعنی جو چیزیں ہمارے اعتقاد میں ثابت ہیں وہ واقع اور نفس الامر میں بھی ثابت ہیں لہذا موضوع اور محمول دونوں ایک نہیں بلکہ مغایر ہیں۔

﴿وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل

قوله انا ابو النجم وشعري شعري﴾۔

ترجمہ: اور یہ کلام مفید ہے، (نہ نہیں ہے) بہت کم محتاج تاویل ہوتا ہے اور تمہارے قول الثابت ثابتہ کے مثل نہیں ہے، (کیونکہ یہ تو لغو ہے) اور نہیں شاعر کے قول ”انا ابو النجم وشعري شعري“ کے مثل ہے۔ (کیونکہ یہ بہت زیادہ محتاج تاویل ہے)۔

تشریح: ربما يحتاج الى البيان الخ یعنی موضوع کو بحسب الاعتقاد لینا اور محمول کو بحسب الخارج لینا ایسی شائع اور مشہور باتوں میں سے ہے کہ اس کے لئے بہت کم دلیل کی ضرورت پڑتی ہے لہذا یہ نہ الثابت ثابت کی طرح لغو ہے اور نہ ہی انا ابو النجم وشعري شعري کی طرح خفی اور محتاج دلیل ہے انا ابو النجم (۱) وشعري شعري میں زیادہ خفاء ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ شعري الآن کشعري فیما

(۱) ابو النجم قدماہ اسلامین میں سے مشہور شاعر ہوئے ہیں۔

مضیٰ لہذا ہماری بات حقائق الاشیاء ثابتہ نہ لغو ہے اور نہ خفیٰ ہے بلکہ ٹھیک اور صحیح کلام ہے۔ پورا شعر جس میں ابوالنجم نے خواب کی کیفیت بیان کی ہے وہ ہے۔

لَّہْ دَرِی مَا أَحْسَنَ صَدْرِی تَنَامَ عَیْنِی وَلَوْ اَدِی لَیْرِی

مع العفاریت بارضی قفہر انا ابوالنجم وشعری شعری

ربما يحتاج الیٰ البیان کا دوسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہاں سے مراد دلیل ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ حقائق الاشیاء ثابتہ ربما يحتاج الیٰ الدلیل، یعنی اس پر تو دلیل کی ضرورت نہیں لیکن اگر سلفطانیہ اشیاء کے وجود سے انکار کرے تو پھر اُن کے لئے دلیل کی ضرورت پڑتی ہے لہذا بوقت ضرورت حقائق الاشیاء ثابتہ میں دلیل بھی پیش کی جاسکتی ہے لہذا یہ لغو کلام نہیں۔ ربمساء میں راء کا ضمہ اور باء مشدہ ہے اور کبھی مخفف استعمال کیا جاتا ہے۔ رُبَّ کا لفظ کبھی تقلیل کے لئے اور کبھی تکثیر کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ بعض علماء کے نزدیک تقلیل میں حقیقت اور تکثیر میں مجاز ہے اور بعض کے نزدیک بالکس ہے۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ متقدمین عرب اس کو تقلیل کے لئے اور متاخرین عرب اس کو تکثیر کے لئے استعمال کرتے ہیں۔

﴿وتحقیق ذلك انّ الشئ قد یکون له اعتبارات مختلفة یکون الحكم عليه

بشئ مفید بالنظر الیٰ بعض تلك الاعتبارات دون بعض کالانسان اذا اخذ من حیث

انه جسم کان الحكم عليه بالحيوانية مفیداً، و اذا اخذ من حیث انه حیوان ناطق کان

ذلك لغوا﴾۔

ترجمہ: اور اس (جواب) کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات سے اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے، اور بعض اعتبارات سے نہیں ہوتا جیسے انسان ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا، اور جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو وہ (حکم لگانا) لغو ہوگا۔

تشریح: وتحقیق ذلك الخ اس عبارت سے شارح کا مقصود گزشتہ سوال و جواب کی وضاحت ہے

حاصل تحقیق یہ ہے کہ ایک چیز کے لئے مختلف حیثیتیں ہوتی ہیں بعض حیثیتوں کے اعتبار سے ایک حکم کا لگانا ٹھیک اور بعض کے اعتبار سے غلط ہوگا مثلاً انسان ۱۰: وہ جسم بھی ہے اور حیوان بھی ہے اگر اس کے جسم ہونے کا

اعتبار کیا جائے اور اس پر حیوانیت کا حکم لگایا جائے اور الانسان حیوان کہا جائے تو ٹھیک ہے کلام منید ہے اسی وقت مطلب ہوگا ہذا الجسم حیوان یہ صحیح ہے اور اگر اس کے حیوان ہونے کو اعتبار کیا جائے اور اس پر حیوان کا حکم لگایا جائے اور کہا جائے کہ ہذا الحيوان حیوان تو یہ ٹھیک نہیں ہوگا بلکہ لغو ہوگا بالکل اسی طرح کہ اگر ہم حقائق الاشياء اور ثابتہ سے ایک ہی معنی لے کر اس پر حکم لگائیں تو اس اعتبار سے حکم لغو ہوگا اور اگر حقائق الاشياء باعتبار اعتقاد لے لیں اور ثابتہ باعتبار وجود خارجی لے لیں تو اس اعتبار سے حکم لگانا ٹھیک ہوگا لغو نہیں ہوگا۔ واللہ اعلم بالصواب۔

﴿وَالْعِلْمُ بِهَا أَيْ بِالْحَقَائِقِ مِنْ تَصَوُّرَاتِهَا وَالتَّصَدِيقُ بِهَا وَبِأَحْوَالِهَا مَتَحَقِّقٌ وَقِيلَ الْمُرَادُ الْعِلْمُ بِثُبُوتِهَا لِلْقَطْعِ بِأَنَّهُ لَا عِلْمَ بِجَمِيعِ الْحَقَائِقِ وَالْجَوَابُ أَنَّ الْمُرَادَ الْجِنْسَ رَدًّا عَلَى الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ لَا ثُبُوتَ لَشَيْءٍ مِنَ الْحَقَائِقِ وَلَا عِلْمَ بِثُبُوتِ حَقِيقَةٍ وَلَا بَعْدُ ثُبُوتِهَا﴾۔

ترجمہ: اور حقائق اشیاء کا علم یعنی ان کا تصور اور ان حقائق الاشياء کے وجود اور ان کے احوال (حدوث و امکان وغیرہ) کی تصدیق تحقیق اور نفس الامر میں ثابت ہے، اور بعض لوگوں نے کہا کہ (مصنف کے قول العلم بها سے) مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے، اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام اشیاء کا علم نہیں ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ (الحقائق سے) مراد جنس (حقائق) ہے اور لوگوں پر رد کرنے کے لئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شے کا ثبوت نہیں اور نہ کسی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہے۔

تشریح: وَالْعِلْمُ بِهَا مَتَحَقِّقٌ الخ حقائق الاشياء ثابتہ کے ساتھ عندیہ اور عندیہ کی تردید ہوگئی اور وَالْعِلْمُ بِهَا مَتَحَقِّقٌ کے ساتھ لاادریہ کی تردید مقصود ہے جو یوں کہتے ہیں کہ ہمیں کچھ معلوم نہیں نہ ثبوت کا علم ہے اور نہ عدم ثبوت کا علم ہے تو مصنف نے بتایا کہ جس طرح اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامری ہے اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال کا علم جو کہ امکان اور حدوث وغیرہ ہیں بھی نفس الامر میں ثابت اور متحقق ہے۔

ای بِالْحَقَائِقِ الخ یہاں سے مقصود مرجع ضمیر بتانا ہے لیکن اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ ضمیر حقائق کو راجع ہے۔ ضمیر مَوْثُوق جبکہ مرجع مذکر ہے اور راجع و مرجع میں مطابقت کا ہونا ضروری ہے تو جواب یہ ہے کہ

ضمیر راجع ہے حقائق کی طرف اور اگرچہ ضمیر مؤنث ہے لیکن یہ راجع ہے بتاویل جماعت۔

من تصوراتها والتصديق بها الخ یہاں سے اقسام علم کی طرف اشارہ مقصود ہے کہ علم کی دو قسمیں ہیں ایک تصور اور دوسرا تصدیق، تصورات کو جمع لایا اور تصدیق مفرد لایا اس لئے کہ تصورات زیادہ ہیں اور تصدیقات کم کیونکہ تصور اپنے نقیض کے ساتھ بھی متعلق ہو سکتا ہے اور تصور کا تصور کرنا بھی تصور ہے جیسا کہ سلم العلوم میں بحث گزر چکا ہے۔ احوال سے مراد امکان حدوث افتناع وغیرہ مراد ہیں۔

والعلم بها میں بعض لوگوں نے الف لام استغراقی لیا ہے لیکن اسی پر اعتراض وارد ہے کہ الف لام استغراقی کی صورت میں تمام حقائق کا علم متحقق ہونا ضروری ہے جبکہ تمام حقائق کا علم انسان کی قدرت سے باہر کی بات ہے لہذا اس اعتراض سے بچنے کے لئے یہ صورت اختیار کی گئی کہ یہاں پر مضاف مقدر مانیں یعنی والعلم ببنوتها یعنی تمام اشیاء کے ثبوت کا علم متحقق ہے نہ کہ تمام اشیاء کا علم متحقق ہے۔

لیکن شارح کو یہ صورت اختیار کرنا پسند نہیں تو فرمایا والجواب ان المراد الجنس خلاصہ جواب یہ ہے کہ ہم الف لام استغراقی مراد نہیں لیتے بلکہ الف لام جنسی مراد لیتے ہیں جو کہ ایجاب جزئی کے درجے میں ہے اور سلب کلی کی تردید کے لئے ایجاب جزئی کافی ہے۔ یعنی والعلم بجنس الحقائق متحقق اور جنس ایک فرد سے بھی متحقق ہو جاتا ہے۔

﴿ خلافاً للفسطاطية فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها وهمام

وخیالات باطلہ وہم العنادیة، ومنهم من ينكر لبوتها ويزعم انها باعة للاعتقاد حتى ان

اعتقدا الشئ جوہراً فجوہراً وعرضاً لعرض، او قديماً فقديماً، او حادثاً فحادث وهم

العندیة، ومنهم من ينكر العلم بثبوت شئ ولا ثبوته ويزعم انه شاك، وشاك في انه

شاك وهلم جرّاً، وهم اللا ادريّة ﴿﴾

ترجمہ: برخلاف فسطائیہ کے کہ ان میں بعض تو نفس اشیاء ہی کا انکار کرتے ہیں اور کہتے

ہیں کہ یہ سب وہی چیزیں اور باطل خیالات ہیں، اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں، اور ان

(سوفسطائیہ) میں بعض اشیاء کے ثبوت (نفس الامری) کا انکار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ یہ اشیاء

ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں، یہاں تک کہ اگر ہم کسی شئی کو جوہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض

(اعتقاد کریں) تو عرض ہے یا قدیم (اعتقاد کریں) تو قدیم ہے یا حادث (اعتقاد کریں) تو حادث ہے اور یہ لوگ عندیہ کہلاتے ہیں، اور ان (سوفسطائیہ) میں بعض شی کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انہیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے۔ علیٰ هذا القیاس۔

تشریح: خلافاً للـسوفسطائیہ الخ یہ متن ہے۔ فان منهم الخ یہ مشرع ہے یہاں متن سے عرض ماتن ایک توہم کی دفع ہے۔ وہ یہ کہ حقائق الاشیاء ثابتہ ایک بدیہی بات ہے بلکہ من اجلی البدیہیات ہے تو اس کی اتنی توضیح کی کیا ضرورت ہے؟ ماتن نے جواب دیا کہ یہ واضح نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے کیوں کہ بہت سے لوگ حقائق سے انکار کرتے ہیں جس طرح سوفسطائیہ کر رہے ہیں۔ ماتن پر اعتراض وارد ہے کہ آپ کا انداز بیان تو یہ نہیں کہ خلافاً لفلان تو یہاں یہاں کیوں یہ انداز اختیار کیا۔ جواب یہ ہے کہ حقائق سے انکار چونکہ انتہائی نامناسب ہے اس لئے صریح خلاف کا اعلان کیا۔

خلافاً یہاں پر خلافاً کہا اور اختلافاً نہیں کہا اس وجہ سے کہ اختلاف اُس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل ہو اور خلاف اُس مخالفت کا نام ہے جس کے لئے کوئی دلیل نہ ہو۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ جب مقصود متحد ہو اور اس کی تحصیل کا طریقہ مختلف ہو تو یہ اختلاف ہے اور جب مقصود اور طریقہ دونوں مختلف ہو تو یہ خلاف ہے۔ اول مدوح ہے اور ثانی مذموم ہے بسا اوقات ایک دوسرے کے معنی میں استعمال کر لیا جاتا ہے جیسا کہ صاحب ہدایہ کی عادت ہے خلافاً للشافعی وغیرہ۔ ترکیب کے اعتبار سے مفعول مطلق واقع ہے جیسا کہ اتفاقاً اور اجمالاً وغیرہ مفعول مطلق واقع ہیں۔ مفعول مطلق کی صورت میں اس کے لئے فعل مقدر خالفوا نکالنا ہوگا تو عبارت یوں ہوگی خالفوا خلافاً۔ سوفسطائیہ کے لئے اپنی مخالفت پر چونکہ کوئی دلیل نہیں اس لئے خلافاً کہا اختلافاً نہیں کیا۔

بعض لوگوں کا یہ خیال ہوگا کہ سوفسطائیہ ایک گروہ ہے تو شارح نے جواب دیا کہ فان منهم الخ یہ ایک گروہ کا نام نہیں ہے بلکہ یہ تین متفرق فرقوں کا نام ہے جو عنادیہ، عندیہ اور لاادریہ ہیں تو یہ گویا کہ تین مقدمات ہیں۔ (۱) حقائق الاشیاء، (۲) ثابتہ، (۳) والعلم بہا متحقق ان تین مقدمات سے مقصود سوفسطائیہ کے تین فرقوں کی تردید ہے۔ (۱) حقائق الاشیاء سے عنادیہ کی تردید ہے کہ وہ اشیا کی حقیقت

نہیں مانتے۔ (۲) ثابیتہ کے ساتھ عندیہ کی تردید ہے جو اشیاء کی حقیقت کو مانتے ہیں لیکن اس کے ثبوت سے انکار کرتے ہیں۔ (۳) والعلم بها سے لا ادریہ کی تردید مقصود ہے جو اشیاء کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار اور دونوں میں شک کرتے ہیں اگر آپ اُن سے پوچھیں کہ کیا اشیاء ثابت اور موجود ہیں تو وہ کہیں گے لا ادری اور اگر پوچھے کہ کیا اشیاء ثابت ہیں تو بھی لا ادری کہہ کر شک کا اظہار کرتے ہیں اور اُن کو شک میں بھی شک ہے تو والعلم بها متحقق کے ساتھ اُن کی تردید حاصل ہوگئی۔

عنادیہ کو عنادیہ اس لئے کہتے ہیں کہ یہ لوگ ناحق جھگڑتے ہیں اور حق سے انکار کرتے ہیں۔ عندیہ کو عندیہ اس لئے کہتے ہیں کہ عند کے معنی اعتقاد کے ہیں اور یہ لوگ اشیاء کے ثبوت نفس الامری کے منکر اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں۔ کہتے ہیں کہ ہر چیز ہمارے اعتقاد کے تابع ہے۔

لا ادریہ کو یہ نام اس لئے دیا گیا کہ وہ ہر چیز کے جواب میں لا ادری کہہ کر جان چھڑاتے ہیں۔ بعض علماء کے نزدیک سونسطائیہ کا مصداق یہی تین فرق باطلہ ہیں جبکہ معتقین علماء کی رائی یہ ہے کہ دنیا میں کوئی بھی اُن تین فرقوں کا مصداق نہیں بلکہ ہر غلطی کرنے والا جس بات میں غلطی کر رہا ہے وہ سونسطائیہ ہے جیسا کہ اس کے مأخذ اشتقاق سے بھی معلوم ہو رہا ہے۔

انہ شاک: یہاں پر اصل میں ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے کہ جب لا ادریہ ہر چیز میں شک کرتے ہیں تو شک بھی تصور کا ایک قسم ہے اور تصور قسم ہے علم کا تو یہاں پر بھی گویا علم آگیا؟ تو شارح نے جواب دیا کہ اُن کو شک میں بھی شک ہے لہذا شک بھی ان کے نزدیک ثابت نہیں۔

هَلُمَّ جراً: بفتح الهاء وضم اللام وتشديد الميم بمعنى اقبل والجو كشيدين هَلُمَّ کے اندر دو حصے ہیں، ہاء تنبیہ اور لُٹم جو کہ فعل امر حاضر ہے بمعنی اجمع نفسك الینا۔ یہ بصریتین کا مذہب ہے اور کونین کا مذہب یہ ہے کہ یہ بنا ہے بل اور اُٹم سے، اُٹم امر حاضر کا صیغہ ہے ہمزہ حذف کیا گیا اور اس کا ضمہ باقبل لام کو دیا گیا تو هَلُمَّ بن گیا جیسا کہ حیثہل۔

اُمّ کے معنی قصد کے ہیں۔ دوسرا اختلاف یہ ہے کہ کیا یہ مذکر اور مؤنث دونوں کے لئے یکساں مستعمل ہے یا نہیں (۱) اصل جاز کہتے ہیں کہ یہ واحد، ثنئی، جمع، مذکر اور مؤنث تمام کے لئے یکساں مستعمل ہے (۲) اہل نجد کہتے ہیں کہ یہ واحد، ثنئیہ وغیرہ کے لئے علیحدہ علیحدہ استعمال ہوتا ہے جس طرح ضرب، ضربا، ضربوا

ہے اسی طرح هَلُمَّ هَلُمَّا، هَلُمُوا الخ تیسرا اختلاف بھی ہے کہ یہ لازم استعمال ہوتا ہے یا متعدی بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ لازم مستعمل ہے اور بعض کہتے ہیں کہ متعدی مستعمل ہے جب لازمی ہو تو بمعنی تعالیٰ اور انت کقولہ تعالیٰ هَلُمَّ الْيُنَا اِنْتِ الْيُنَا، متعدی کی مثال کقولہ تعالیٰ هَلُمَّ شُهَدَاءُ كَمْ اَي احضروہم۔ اور اس کی اصطلاحی وضاحت یہ ہے کہ هَلُمَّ جراً متکلمین اس جگہ لاتے ہیں جہاں بات لامتناہی حد تک پہنچانا مقصود ہو۔

﴿وَلَنَا تحقیقاً انا لنجزم بالضرورة بنبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان والزمان انه ان لم يتحقق نفى الاشياء فقد ثبت وان تحقّق فالنفی حقيقة من الحقائق لكونه نوعاً من الحكم فقد ثبت شئ من الحقائق فلم يصحّ نفیها على الإطلاق ولا يخفی انه انما يتم على العنادية﴾۔

ترجمہ: اور ہماری دلیل تحقیقی یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کیجئے اور بعض کے ثبوت کا دلیل کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور الزامی یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی تحقق نہیں ہے، تو ثبوت ہو چکا۔ اور اگر تحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے، تو ایک حقیقت ثابت ہو گئی، لہذا اس کی بالکل نفی صحیح نہ ہوئی۔ اور یہ بات مخفی نہیں ہے کہ دلیل صرف عنادیہ کے خلاف درست ہو گئی۔

تشریح: ولنا: یہاں سے عرض مزاہب ثلاثہ کا ابطال مقصود ہے فرمایا کہ ولنا تحقیقاً الخ۔

دلیل کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) الزامی، (۲) تحقیقی، تحقیقی وہ کہلاتا ہے جو ایسے مقدمات سے بنا ہوا ہو جو مستدل کے نزدیک صحیح اور نفس الامر میں ثابت اور خصم کے نزدیک مسلم نہ ہو۔ اس سے مقصود محض اظہار حق ہوتا ہے اور الزامی دلیل وہ کہلاتا ہے جو مستدل کے نزدیک صحیح نہ ہو اور خصم کے نزدیک مسلم ہو اور مقصود اس سے اظہار حق نہ ہو بلکہ الزام علی الخصم ہو۔ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ تحقیقی اور الزامی دلیل کے ساتھ اشیاء کے لئے حقائق ثابت ہیں، تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہم مشاہدہ سے بعض اشیاء کے وجود اور ثبوت کا یقین کرتے ہیں اور الزامی دلیل یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھتے ہیں کہ نفی اشیاء متحقق ہے یا نہیں اگر نہیں تو یہ نفی کی نفی ہے جو کہ عین اثبات ہے لہذا اشیاء کا ثبوت حاصل ہوا، اور اگر تحقق ہے تو یہ بھی ایک حقیقت اور موجود خارجی ہے

اور جب ایک حقیقت ثابت ہوگئی تو سلب کلی کے ساتھ حقائق اشیاء کی نفی کا دعویٰ کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ایجاب جزئی سے سلب کلی باطل ہو جاتا ہے۔

ولایحییٰ: عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اس سے صرف عنادیہ کے خلاف حجت قائم ہوگی عندیہ اور لا ادریہ کے خلاف اس سے حجت قائم نہیں ہو سکتی۔ ممکن ہے کہ عندیہ کہیں کہ یہ دلیل تمہارے اعتقاد میں صحیح ہوگی ہمارے اعتقاد میں صحیح نہیں جبکہ لا ادریہ ہر سوال کے جواب میں لا ادری کہہ کر جان چھڑائیں گے کسی شق کا اعتراف ہی نہیں کریں گے کہ اُن پر حجت قائم ہو۔

﴿ قانونا الضروریات منها حسیات والحس قد یغلط کثیرا کالاحول یری الواحد
النین والصفراوی قد یجد الحلو مراً ومنها بد یھیات وقد تقع فیها اختلافات وتعرض
بها شبه تفتقر فی حلها الی انظار دقیقة والنظریات فرع الضروریات ففسادها فسادها
ولهذا کثر فیها اختلاف العقلاء قلنا غلط الحس فی البعض لاسباب جزئیة لاینافی
الجزم بالبعض بانتفاء اسباب الغلط والاختلاف فی البدیہی لعدم الالف اولو الخفاء فی
التصور لاینافی البداهة وکثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافی حقیة بعض النظریات
والحق انه لا طریق الی المناظرة معهم خصوصا مع اللأ ادریة لانهم لا یعتبرون بمعلوم
لیثبت به مجهول بل الطریق تعدیہم بالنار، لیعتبروا او یحترقوا وسوفسطا اسم
للحکمة المموهة والعلم المزخرف، لان سوفا معناه العلم والحکمة واسطا معناه
المزخرف والغلط ومنه اشتقت السفسطة کما اشتقت الفلسفة من فیلا سوف ای
مُحِبُّ الحکمة ﴾۔

ترجمہ: سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حیات ہیں اور حس کثرت سے غلطی کرتا ہے، جیسے بھیگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے اور ضروریات میں سے بدیہات ہیں اور بعض دفعہ ان میں اختلافات واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنہیں حل کرنے کے سلسلہ میں نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہے، تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا اور اسی وجہ سے ان (نظریات) میں عقلاء کا

اختلاف بہت ہے۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے حس کا غلطی کرنا غلطی کے اسباب ندارد ہونے کی وجہ سے دوسری بعض چیزوں کا یقین کرنے کے منافی نہیں ہے اور (طرفین کے) تصور میں خفاء ہونے کی وجہ سے یا انیسیت نہ ہونے کی وجہ سے بدیہی میں اختلاف ہونا بداحت کے منافی نہیں ہے۔ اور فساد نظر کی وجہ سے کثرت اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں ہے، اور ایمانداری کی بات تو یہ ہے کہ ان کے ساتھ خاص کر لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کی کوئی صورت نہیں ہے کیونکہ یہ کسی معلوم کا اعتراف ہی نہیں کرتے جس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے بلکہ راستہ (ان سے نمٹنے کا) ان کو آگ کی سزا دیتا ہے، تاکہ یا تو اعتراف کریں یا جمل کریم ہو جائیں اور سوفسطائین اور آراستہ پیراستہ علم کا نام ہے، کیونکہ سوف کا معنی علم و حکمت ہے، اور اسط کا معنی مزین اور غلط ہے، اور اسی سے (رباعی کا مصدر) سفسطہ مشتق ہے جس طرح فلسفہ فیلا سوف بمعنی محبت حکمت سے مشتق ہے۔

تشریح: اس سے پہلے صاحب کتاب نے دعویٰ ذکر کیا کہ حقائق الاشیاء ثابتۃ و العلم بها متحقق اور اس پر ایک دلیل الزامی ذکر کیا اور ایک دلیل تحقیقی تو باوجود اس کے اگر خصم آپ کا پھر بھی ساتھ نہیں دے رہا اور بات کو قبول نہیں کرتا تو اس کا ایک طریقہ ہے کہ اس سے بحث و مباحثہ اور مناظرہ کیا جائے۔ مناظرہ کے اصول میں ایک یہ ہے کہ مد مقابل کے دلائل نقل کیے جائیں اور اس پر رد کیا جائے۔ تو قولہ الضروریات کے ساتھ ان کے دلائل نقل کرتے ہیں اور پھر اس کا جواب دیتے ہیں تو اس سے پہلے مقدمہ کے طور پر علم کے اقسام ذہن نشین رکھیں۔ علم دو قسم پر ہے اگر کسی چیز کا علم بغیر سوچ و فکر کے حاصل ہو تو یہ بدیہی یا ضروری ہے اور اگر سوچ و فکر کے ساتھ حاصل ہو تو وہ نظری ہے بدیہی کے سات اقسام ہیں۔

(۱) حیثیات: وہ علم جو انسان حواس خمسہ ظاہرہ سے حاصل کرتا ہے خواہ قوتہ ذائقہ ہو یا لامسہ ہو یا شامہ ہو یا باصرہ ہو یا سامعہ ہو، مثلاً النار حارۃ وغیرہ۔

(۲) پہچانیت: یہ وہ قسم ہے جس کا حصول نفس تصور العقول پر موقوف ہو یعنی جب عقل تصور کرے تو وہ خود بخود سمجھ میں آجاتا ہے اور اس کے لئے کسی تیسری چیز کی ضرورت نہیں پڑتی مثلاً الکحل اعظم من الجزء وغیرہ۔

(۳) تجربات: جو تجربے اور مشاہدہ سے حاصل ہو جیسے انسان کے سر میں درد ہو تو انسان نے سر درد کی دوائی کھائی اور اللہ نے اس دوائی کے ذریعے سر درد ٹھیک کر دیا جب اس انسان کا سر درد دوبارہ شروع ہوا تو اس نے دوبارہ وہ دوائی استعمال کی تو اس کے مشاہدے اور تجربے میں یہ بات آئی کہ اس کے ساتھ انسان کا سر درد بحکم اللہ صحیح ہو جاتا ہے، لہذا اسے تجربات کہتے ہیں۔

(۴) متواترات: جو کثرت خبریں سے حاصل ہو۔ مثلاً ہم میں سے کسی نے بھی دارالعلوم دیوبند نہیں دیکھی ہے لیکن اکابر علماء کرام سے اتنی خبریں سنی ہیں کہ انسان اس کا انکار نہیں کر سکتا۔

(۵) وجدانیات: جو وجدان اور حواس باطنہ کے ساتھ حاصل ہو مثلاً ان لنا غمماً یا ان لنا فرحاً غم اور خوشی انسان کے ظاہری جسم پر تو نظر نہیں آتا لیکن یہ ایک کیفیت ہوتی ہے جو انسان پر اثر انداز ہوتا ہے۔
(۶) فطریات: جس کا حصول واسطہ کے ساتھ ہو لیکن واسطہ ظاہر ہو جس طرح الاربعۃ زوج لانه ینقسم الی قسمین متساوین۔ اس قسم کو قضایا قیاساتھا معہا بھی کہا جاتا ہے۔

(۷) حدیثیات: قوہ تو جب سرعۃ انتقال الذہن الی المطلوب العلمی من غیر حاجۃ الی التفكير وہی ادنی مراتب الكشف یہ وہ قوت ہے جس کے ذریعے مطلوب علمی کی طرف بغیر تفکر کے ذہن منتقل ہو جائے۔

سوفسطائیہ میں سے لا اور یہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے حیات کے ثبوت کا علم یقینی نہیں ہو سکتا کیونکہ حیات کے علم و یقین کا ذریعہ حواس ہیں اور حواس کلیات کا ادراک نہیں کرتے ہیں کیونکہ کلیات کا ادراک عقل کرتی ہے اور جزئیات کا ادراک کرتے وقت حواس کثرت سے غلطی کرتے ہیں مثلاً مفرد ای شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے، اور بھیگنا آدمی ایک چیز کو دودھ دیکھتا ہے اور اسی طرح ایسی رسی جس کے سرے کے ساتھ چھوٹی سی چھنگاری ہو اور اس کو تیزی سے گھمایا جائے تو آگ کا پہیہ سا دکھائی دیتا ہے، یا اسی طرح تیز ترین چلتی ہے تو ٹرین کے اندر والے لوگ باہر کے درخت حجر وغیرہ کو بھاگتے ہوئے محسوس کرتے ہیں، اس وجہ سے حیات میں غلطی واقع ہوئی لہذا حیات سے حاصل شدہ علم صحیح نہیں۔ اسی طرح بد بیہات میں بھی غلطی واقع ہو سکتی ہے مثلاً معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال اختیار یہ کا خالق ہے اور یہ بات اُن کے نزدیک بدیہی ہے جبکہ اشاعرہ اس بات سے منکر ہیں لہذا اس میں بھی غلطی واقع ہوئی، جب علم کے اتنے

اجلی، اتویٰ اور اکمل قسموں میں غلطی واقع ہوتی ہے، تو دیگر قسموں میں بطریقہ اولیٰ غلطی واقع ہو سکتی ہے۔

جب ضروریات میں غلطی واقع ہوتی ہے تو نظریات کا کیا حال ہوگا جبکہ وہ علم ضروری کا فرع ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ نظریات کا بالآخر انتہا ضروریات پر ہوتا ہے جب ضروریات میں اتنی غلطی ہو سکتی ہے تو نظریات میں اور بھی زیادہ ہوگی مثلاً اصل حق کہتے ہیں کہ عالم حادث ہے کیونکہ یہ متغیر ہے جبکہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ العالم قدیم لانہ مستغنی عن الموقر لہذا اتنے اختلافات کی وجہ سے نظریات کا علم بھی یقینی اور قابل اعتماد نہیں رہا۔

جواب یہ ہے کہ اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ بدہیات میں غلطی واقع ہو سکتی ہے لیکن یہ غلطی تو ایک جزئی میں واقع ہے اسی طرح حیات میں اگر غلطی واقع ہے تو ایک جزئی میں واقع ہے جس طرح بھیگا آدمی اشیاء کو دو دو دیکھتا ہے تو یہ اس کی غلطی ہے حقیقت تو اس کے خلاف ہے یا ٹرین میں جس آدمی کو اشیاء بھاگتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں خارج میں تو ایسا متحقق نہیں ہے۔ اسی طرح بدہیات میں اختلاف اس وجہ سے آیا کہ اس آدمی کا انس اور الفت اس کے ساتھ نہیں ہے لہذا جہاں یہ غلطی نہ ہوگی وہاں صحیح علم حاصل ہوگا۔ معلوم ہوا کہ فساد نظر اور مقدمات کی غلطی کی وجہ سے بعض نظریات میں اختلاف کا آنا دوسری نظریات کے حق اور ثابت ہونے کے منافی نہیں، ہو سکتا ہے کہ یہ دوسری نظریات نظر صحیح کے ذریعہ حاصل کیا گیا ہو۔

والحق یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ ایسے لوگوں کے ساتھ بحث مناظرہ کی ضرورت نہیں ہے کیونکہ یہ لوگ حقائق مانتے نہیں تو بحث و مناظرہ کی کیا ضرورت ہے کیونکہ مناظرہ کا مقصد تو یہ ہوا کرتا ہے کہ مخاطب کو جو باتیں معلوم ہیں اور جن کا وہ اعتراف کرتا ہے انہیں ترتیب دے کر اس بات کا تصور کرایا جائے جو اسے معلوم بن چکی یا وہ اعتراف نہیں کر رہا تھا۔ چونکہ لا ادری یہ کسی چیز کے معلوم ہونے کا سرے سے اعتراف ہی نہیں کرتے تو ان کو مجہول کا علم کسی طرح حاصل ہو جائے گا کیونکہ وہ ہر بات کے جواب میں لا ادری کہتے ہیں۔

لا یعتبر فون الخ مطلب یہ ہے کہ ان لوگوں کا اور کوئی دوسرا راستہ نہیں ہے سوائے احراق فی النار کے، یعنی جب آگ میں ڈال دیئے جائیں تو یا ان کو یقین اور اعتراف حاصل ہوگا یا وہ ختم ہو جائیں گے، تب اس کو خود بخود معلوم ہو جائے گا۔

اعتراض وارد ہے کہ انسان کو آگ میں جلاتا تو جائز نہیں بلکہ یہ گناہ کبیرہ ہے اور صحیح حدیث میں اس سے منع وارد ہے بلکہ کفار کو دنیا میں آگ کے اندر جلاتا بھی ٹھیک نہیں البتہ اگر وہ ایسے قلعہ میں پناہ لیں جس کا جلاتے کے علاوہ کوئی اور راستہ نہیں تو مجبوراً جائز ہوگا، وجہ یہ ہے کہ آگ کے ذریعے تعذیب خاصہ خداوندی ہے؟

جواب: یہاں احراق تادیباً ہے تعذیباً نہیں جیسا کہ بچے کا مارنا تادیباً ہوا کرتا ہے یا علی سمیل الفرض بات کی ہے یا جواز اور عدم جواز کا لحاظ رکھے بغیر واقعہ بیان کیا ہے۔

وسوفسطاء سے لیکر منہ اشتقت تک شارح رحمۃ اللہ علیہ کے تین اعراض ہیں۔

(۱) بیان معنی لغوی سوفسطائیہ کا کریگا۔ (۲) بیان معنی اصطلاحی کا کرے گا۔ (۳) وجہ تسمیہ بیان کریگا۔

(۱) معنی لغوی: سوفاء کے معنی ہیں علم اور حکمت کے اور اسطاء کے معنی ہیں غلطی کے تو اس کے معنی ہیں غلط علم اور غلط حکمت کے۔ (۲) معنی اصطلاحی: اصطلاحی معنی کے اعتبار سے یہ تین فرقوں کا نام ہے عندیہ، عنادیہ اور لادریہ۔ (۳) وجہ تسمیہ: سوفاء بمعنی علم اور سطاء کے معنی غلط ای العلم الغلط چونکہ ان کا علم بھی غلط ہے اس وجہ ان کو سوفسطائیہ کہتے ہیں۔

قوله المموهة: واؤ کے شد کے ساتھ اس کے معنی ہیں الباطلہ یہ تمویہ سے ہے کہ اندر اور چیز ہو اور باہر اور۔ المزخرف: زخرف سونے کو کہا جاتا ہے، اس سے مراد باطل ہے جس کا ظاہری صورت حق کا ہو۔ قوله لان سوفاء الخ یہاں سے وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ یہ لفظ معرب ہے یونانی زبان کی دو لفظوں سوفاء اور اسطاء سے مرکب ہے۔ ومنہ اشتقت الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ سوفسطائیہ کا ماخذ اشتقاق بیان کرنا چاہتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ یونانی زبان کے دو لفظوں سوفاء اور اسطاء سے مرکب ہے۔ سوفاء کے معنی علم و حکمت اور اسطاء کے معنی مرتین اور غلط کے ہیں لہذا سوفسطاء کے معنی غلط علم کے ہیں۔ پھر سوفسطاء مشتق منہ ہے اور سسط اس سے مشتق ہے۔ پھر کسی نے بطور اعتراض کہا کہ اشتقاق کی کوئی نظیر ہے تو شارح نے جواب دیا کہ ہاں جس طرح فلسفہ فیلا اور سوفاء سے مشتق ہے۔ فیلا کے معنی محبت اور سوفاء کے معنی علم و حکمت۔ یعنی محبت العلم والحکمة۔

اعتراض وارد ہے کہ قاعدہ ہے کہ مشتق منہ ہمیشہ مفرد اور مشتق مرکب ہوا کرتا ہے جس طرح ضربا

ششق منہ ہے یضرب ششق ہے تو یہاں بھی ایسا ہی ہونا چاہئے تھا جبکہ معاملہ بالکس ہے کیونکہ سوفسطا مرکب ہے اور سوفسط مفرد ہے؟

جواب: یہ مصدر جعلی اور فرضی ہے یعنی یہ معرب ہے فرضی طور پر یہ بات تسلیم کی گئی ہے کہ سوفسط سوفسطا سے ششق ہے۔ لہذا جعلی اور فرضی اشتقاق میں قاعدے کی رعایت ضروری نہیں ہوتی۔

﴿واسباب العلم وہی صفة يتجلى بها المذكور لَمَنْ قامت ہی به ای يتضح ويظهر ما يذکر ويمكن ان يعبر عنه موجودا كان او معدوماً فيشمل إدراك الحواس وإدراك العقل من التصورات والتصديقات اليقينية و غير اليقينية﴾۔

ترجمہ: اور اسباب علم اور وہ (علم) ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شی اس شخص کو منکشف اور واضح ہو جاتی ہے جس کے ساتھ وہ (صفت) قائم ہوتی ہے، یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جانا (زبان سے ذکر کیا جانا) ممکن ہوتا ہے۔ لہذا یہ تعریف حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک یعنی تصورات اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ (سب) کو شامل ہوگی۔

تشریح: واسباب العلم الخ اسباب العلم مبتدأ۔ ثلثة خبر، خبر بمنزلة حکم ہوتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ کسی چیز پر حکم لگانے سے پہلے اُس چیز کا جاننا ضروری ہوتا ہے یہاں پر بھی پہلے علم کی وضاحت ضروری ہے والمراد من العلم علمنا وليس المراد منه علم الباری تعالیٰ و علم المَلک۔

اس سلسلے میں کئی مباحث ہیں: (۱) علم متکلمین کے نزدیک ایک امر اعتباری ہے۔ وہ تعریف کرتے ہیں ہوا لاضافة بین العالم والمعلوم اضافت ایک امر اعتباری ہے بعض اشاعرہ کا کہنا ہے ہو صفة ذات اضافہ جبکہ حکماء کے نزدیک صورت ذہنی کا نام ہے وہ کہتے ہیں ہوا الصورة الموجودة فی الذهن۔ یعنی یہ ایک صورت ذہنی ہے۔

(۲) علم جو ہر نہیں بلکہ عرض ہے اور قائم بالغیر ہے قائم بنفسہ نہیں ہے اور عرض کے دس مقولات میں سے بعض کے نزدیک اُس کا تعلق مقولہ انفعال سے ہے اور بعض کے نزدیک مقولہ کیف اور بعض کے نزدیک مقولہ اضافت سے ہے۔

(۳) علم میں تین مذاہب ہیں (۱) امام رازی رحمۃ اللہ علیہ (۲) امام الحرمین اور امام غزالی رحمہما اللہ تعالیٰ (۳) عام حکماء اور عام متکلمین۔

(۱) امام فخر الدین رازیؒ فرماتے ہیں کہ علم بدیہی ہے بلکہ من اجلی البدیہیات ہے دلیل یہ ہے کہ اس کے ذریعے دیگر چیزیں پہچانی جاتی ہیں، لہذا اس کا واضح بلکہ واضح ہونا ضروری ہے۔

(۲) علم نظری ہے لیکن معسر اتحدید ہے اس کی تعریف ممکن نہیں ہے یہ مذہب امام الحرمین اور امام غزالیؒ کا ہے۔ (۳) عام حکماء اور عام متکلمین کہتے ہیں کہ علم نظری ہے لیکن میسر اتحدید ہے اس کی تعریف ممکن اور آسان ہے چونکہ شارحؒ کو تیسرا مذہب پسند ہے اس لئے تعریف کر رہے ہیں۔ یہاں پر علم کی دو تعریفیں کی گئی ہیں۔ (۱) ہو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به۔ (۲) بخلاف قولهم صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض شارحؒ نے ہو صفة الخ والی تعریف کو مقدم کیا اس وجہ سے کہ یہ تعریف اس کے نزدیک اولیٰ اور رائج ہے۔ یہ امام ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے۔

قولہ صفة الخ: تعریف میں لفظ صفة سے اشارہ مقصود ہے کہ علم جو نہیں بلکہ عرض ہے قائم بالغیر ہے جبکہ متکلمین کے نزدیک یہ ایک امر اعتباری ہے يتجلى شارحؒ نے بتضح سے اشارہ کیا کہ ایک تجلی صوفیاء کرام کی ہے جو کہ ایک نور ہوتا ہے من جانب اللہ جس کا لقاء ہوتا ہے صوفیاء کرام کے قلوب پر تو شارحؒ کا یہ مراد نہیں ہے بلکہ يتجلى سے بتضح مراد ہے۔ بتضح کے لفظ سے چونکہ کامل وضاحت حاصل نہیں ہوئی تو اس کی تعریف بظہر سے کی۔ یہی بظہر بتضح کی تفسیر ہے۔

اعتراض: یہاں پر المذکور سے مراد فی ہے تو پھر فی ذکر کرنا چاہئے تھا؟ جواب یہ ہے کہ شی کا اطلاق متکلمین کے نزدیک حقیقہ صرف موجود پر ہوتا ہے اور معدوم ممکن پر اس کا اطلاق مجازی ہوتا ہے اور شارحؒ کا مقصود یہ ہے کہ اس سے مراد موجود اور معدوم دونوں ہوں اور فی معدوم کو مجازاً شامل ہوتا ہے جبکہ تعریفات میں مجاز کا استعمال مناسب نہیں لہذا المذکور کی جگہ شی ذکر نہیں کیا۔ مایذ کو یہ المذکور کی تفسیر ہے یہ اعتراض کا جواب ہے کہ علم کے ذریعے صرف وہ چیز واضح اور مشکف ہوگی جس کا پہلے ذکر ہوا ہو حالانکہ بہت سے چیزوں کا ابھی ذکر ہوگا اور بہت سے چیزوں کا مستقبل میں ہوگا۔ جواب دیا کہ المذکور بمعنی مایذ کو ہے کہ جب بھی ذکر ہو تو علم کے ذریعے اس کی وضاحت آئے گی۔

ویمکن ان یعبروا الخ اس سے مقصود ایک اعتراض کا جواب ہے کہ بہت سی چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کا کوئی ذکر نہیں ہوتا بلکہ محض سوچ اور فکر سے ذہن میں منکشف ہو کر آتی ہیں تو جس صفت کی وجہ سے ان غیر مذکور اشیاء کا انکشاف ہوتا ہے وہ صفت مذکورہ تعریف کی رو سے علم میں داخل نہیں حالانکہ یہ علم ہے۔ جواب یہ ہے کہ بالفعل ذکر کیا جانا ضروری نہیں بلکہ ذکر کا امکان بھی کافی ہے یعنی علم ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے وہ شی منکشف ہو جاتی ہے جو مذکور ہوا اُس کا ذکر کرنا اور اس کی تعبیر کرنا ممکن ہو۔

موجوداگان او معدوما الخ اشارہ ہے کہ الہد کورشی کے معنی پر ہے جو کہ موجود اور معدوم دونوں کو شامل ہے۔ فی شمل ادراك الحواسحواس کا ادراک بھی علم ہے اور حواس سے مراد حواس خمسہ ظاہرہ ہیں۔ قوت باصرہ، سامعہ، لامسہ، شامہ اور ذائقہ، باصرہ کے ذریعے الوان اور اشکال کا علم حاصل ہوتا ہے سامعہ کے ذریعے آوازوں کا، قوت شامہ کے ذریعے خوشبو اور بدبو کا قوت ذائقہ کے ذریعے ذائقوں کا اور قوت لامسہ کے ذریعے حرارت اور برودت کا علم حاصل ہوتا ہے، یہ سب ادراکات احساسات کہلاتے ہیں، علم اس تعریف کی رو سے ان تمام احساسات کو شامل ہے البتہ متکلمین حواس باطنہ نہیں مانتے جبکہ حکماء کے نزدیک ثابت ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

قوله وادراك العقل الخ عقل کے ذریعے حاصل شدہ ادراک کو تعقل کہتے ہیں۔ اسی تعقل پر اگر حکم نہ لگایا جائے تو تصور ہے اور اگر حکم لگایا جائے تو تصدیق ہے۔ تصدیق میں اگر جانب مخالف کا احتمال ہے تو ظن ہے اور اگر جانب مخالف کا احتمال نہیں تو یہ اعتقاد اور جزم کہلائے گی۔ پھر یہ اعتقاد اور جزم اگر واقع اور نفس الامر کے خلاف ہے تو یہ محمل مرکب ہے اور اگر نفس الامر کے مطابق ہے تو تفکیک مشکک سے زایل ہوگا یا نہ اگر زایل ہوتا ہے تو یہ تقلید ہے اور اگر زایل نہیں ہوتا تو یہ یقین ہے۔

فی شمل ادراك الحواس الخ

یہاں پر ایک اعتراض وارد ہے کہ علم انسان کو حاصل ہوتا ہے نفس ناطقہ کے ذریعے جبکہ یہاں تو نسبت صرف حواس کی جانب ہوئی ہے؟ جواب: یہ نسبت مجازی ہے اور حواس الہ ہے علم کا لہذا یہ اضافت اشی الی آلتہ ہے۔

﴿ بخلاف قولهم صفة توجب تمييزا لا يحتمل النقيض فانه وان كان شاملا

لادراك الحواس بناء على عدم التقييد بالمعاني وللتصورات بناء على أن لا نقائص
لها على ما زعموا لكنه لا يشمل غير اليقينية من التصديقات هذا ولكن ينبغي ان يحمل
التجلى على الانكشاف التام الذى لا يشمل الظن بان العلم عندهم مقابل للظن۔

ترجمہ: برخلاف بعض اشاعرہ کے قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی تمیز پیدا کرتی
ہے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ تعریف اگر پہ حواس کے ادراک کو بھی شامل ہے، معانی کی قید
نہ لگانے کی بناء پر اور تصورات کو بھی (شامل ہے)۔ اس بناء پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کی
نقیض ہی نہیں ہوتی، لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوگی لیکن مناسب ہے کہ (پہلی
تعریف میں) جلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا، اس لئے کہ اشاعرہ کے
نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔

تشریح: بخلاف قولہم الخ یہاں سے دوسری تعریف ہو رہی ہے، وہ یہ ہے کہ صفتہ توجب
تمیزاً لا یحتمل النقیض الخ پہلی تعریف میں عموم اور دوسری میں خصوص ہے، اسی طرح پہلی اور دوسری
تعریف میں ایک فرق الفاظ کا اور دوسرا عموم اور خصوص کا ہے۔

صفة: علم ایسی صفت ہے کہ انسان کو چیز اتنی واضح کر دے کہ اُس میں نقیض کا احتمال ہی نہ رہے جس
طرح دن ہے جب آپ نے کہا یہ دن ہے تو اب رات کا احتمال ہی باقی نہ رہا، لہذا یہ علم ہے۔ فانہ وان
كان الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اصل تعریف یوں تھی صفة توجب تمیزاً بین المعانی

علم ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے معانی ذہن میں کچھ اس طرح منکشف ہو جائیں کہ نقیض کا
احتمال باقی نہ رہے۔ معانی اُن موجودات کا نام ہے جن کا ادراک حواس ظاہری کے ذریعہ نہیں ہوتا جب علم
ایسی صفت کا نام ہے جس کی وجہ سے معانی غیر محسوسہ کا انکشاف و امتیاز ہوتا ہے، محسوسات کا انکشاف نہیں
ہوتا۔ تو حواس کا ادراک مذکورہ تعریف کی رو سے علم نہیں ہوگا حالانکہ جمہور متکلمین کے نزدیک حواس کا ادراک
علم ہے۔ اس بناء پر متاخرین نے جن میں خود شارح بھی شامل ہیں معانی کی قید ہٹا کر فرمایا صفة توجب
تمیزاً لا یحتمل النقیض، یعنی علم، و صفت ہے جو فی حواس طرح منکشف اور متماز کر دے کہ اُس میں خفاء
نہ رہے، اور نہ نقیض کا احتمال باقی رہے، لہذا عقل اور حواس دونوں کے ادراک علم ہوں گے البتہ لا یحتمل

النفیض کی قید لگ جانے سے تعریف مذکور عقل کے ادراک کی قسموں میں سے تصورات کو ان لوگوں کے قول کے مطابق شامل ہوں گے جو تصورات کے لئے نفیض نہیں مانتے، اسی طرح تصدیق یقینی کو بھی شامل ہوگی کیونکہ اس میں نفیض کا احتمال نہیں رہتا لیکن تعریف مذکور تصدیقات غیر یقینیہ یعنی ظن، جمل مرکب اور تھید کو شامل نہیں ہوگی۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ دوسری تعریف پہلی تعریف سے خاص ہے۔

وللتصورات الخ تصور نفیض کا احتمال رکھتا ہے یا نہ اس سلسلے میں علماء کے دو اقوال ہیں۔ ایک قول یہ ہے کہ تصور چونکہ نسبت سے خالی ہوتا ہے اس لئے مفرد ہوتا ہے اور مفردات کی نفیض نہیں ہوا کرتی۔ دوسرا قول یہ ہے کہ تصورات کی نفیض ہوتی ہے۔ مصنف کو یہ بات زیادہ پسندیدہ ہے اس لئے پہلی بات کی طرف علمی مازعموا سے اشارہ کیا جو کہ ضعف ظاہر کر رہا ہے اور یہ بات ٹھیک اس لئے ہے کہ اگر تصور نفیض کا احتمال نہ رکھے تو ہر تصور علم ہوگا حالانکہ جو تصور نفس الامر کے خلاف ہوتا ہے وہ علم نہیں بلکہ جمل ہے۔

لا یشمل غیر الیقینیات الخ دوسری تعریف تصدیق کی قسموں میں سے صرف یقین کو شامل ہوگا جو کہ نفیض کا احتمال نہیں رکھتا جبکہ ظن، جمل مرکب اور تھید کو شامل نہیں ہوگا کہ یہ غیر یقینی ہے اور نفیض کا احتمال رکھتے ہیں۔

هذا ای خذ هذا صاحب کتاب کہتے ہیں کہ میں نے دو تعریض بیان کیں دونوں میں جو بھی آپ کو پسند ہو اُسے لے لو۔ ولکن الخ

اس سے پہلے قید بخلاف قولہم کے ساتھ پہلی تعریف کی جانب ترجیح زیادہ معلوم ہو رہی تھی لیکن اسی عبارت سے معلوم ہو رہا ہے کہ دوسری تعریف کی جانب رجحان زیادہ ہے لہذا پہلی تعریف میں تاویل کر کے پہلی اور دوسری تعریف کا مرجع ایک ہو جائے گا۔ وہ اس طرح کہ اگر آپ پہلی تعریف میں تجلی سے تجلی تام اور کشف تام نے پس تو کشف تام صرف یقین سے آتا ہے غیر یقینیات سے نہیں آتا لہذا جس طرح دوسری تعریف غیر یقینیات کو شامل نہیں ہے اسی طرح پہلی تعریف بھی غیر یقینیات کو شامل نہیں ہوگی تو دونوں تعریفوں کا مرجع ایک ہو جائے گا۔ اور دونوں تعریفوں کے درمیان کوئی تعارض باقی نہیں رہے گا۔

اعراض وارد ہے کہ آپ نے کہا صفة بتجلی سے مراد انکشاف تام ہے یہاں تو یہ قید نہیں ہے؟

جواب: تجلی مطلق ہے جس سے مراد یہاں فرد کامل ہے کیونکہ قاعدہ ہے الشئ اذا یدکر مطلقاً

یصرف الی الفرد الکامل۔ اور تخلیقی کامل وہ انکشاف تام ہے اور اظہار سہ اظہار کامل مراد ہے۔

﴿للخلق ای المخلوق من الملك والانس والجن بخلاف علم الخالق تعالیٰ فانه

لذاته لا یسب من الاسباب ثلاثة الحواس السلیمة والخبر الصادق والعقل بحکم

الاستقراء وجه الضبط ان السبب ان کان من خارج فالخبر الصادق والا فان کان آلة

غیر المدرك فالحواس والا فالعقل﴾۔

ترجمہ: (اسباب علم مخلوق فرشتہ انسان اور جنات کے لیے استقراء کی رو سے تین ہے حواس

سلیہ، خبر صادق اور عقل برخلاف باری تعالیٰ کے علم کے کہ وہ خود اس کی ذات کی وجہ سے ہے کسی

سبب کے سہارے نہیں ہے، وجہ حصر یہ ہے کہ سبب اگر (مدرك سے) خارج ہے، تو وہ خبر صادق ہے

ورنہ اگر وہ آلہ ہے (ادراک کا) جو مدرك کا غیر ہے، تو حواس ہے ورنہ پھر عقل ہے۔

تشریح: للخلق: اسباب مضاف العلم موصوف للخلق باعتبار متعلق جو کہ حاصل ہے صفت، موصوف

اپنے صفت سے مل کر مضاف الیہ، مضاف اپنے مضاف الیہ سے مل کر مبتدأ مخلصہ مبذل منہ۔ الحواس

الخمسۃ الخ بدل مبذل منہ اپنے بدل سے ملکر خبر، جملہ اسمیہ خبریہ ہوا۔ ترکیب بیان کرنے سے عرض یہ

ہے کہ للخلق صفت ہے العلم کے لئے، ماتن نے خلق کی قید لگا کر دفع اعتراض کی طرف اشارہ کیا کہ آپ

نے پہلے العلم کو مطلق لایا۔ جو علم الہی کو بھی شامل ہے، تو ممکن ہے کہ اللہ کی علم کے لئے بھی یہی تین اسباب

ہوں گے اس لئے ماتن نے للخلق کی قید لگا کر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا علم محتاج اسباب نہیں بغیر اسباب کے

حاصل ہے۔

ای المخلوق الخ خلق مصدر کبھی مبنی للفاعل ہوتا ہے اور کبھی مبنی للمفعول یہاں خلق مصدر مبنی للمفعول

ہے من الملك الخ من بیانیہ لاکر ایک اعتراض کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں وہ یہ کہ آپ نے فرمایا ای

المخلوق تو ماسوی اللہ کو مخلوق کہا جاتا ہے جس میں نباتات، شجر اور حجر شامل ہیں تو کیا یہ ان تمام چیزوں

کے لئے علم کے اسباب ہیں۔ تو فرمایا من الملك کہ ملک انس اور جن کو شامل ہے کیونکہ یہ ذوی العقول

ہے اور یہ ادراک علم کر سکتے ہیں اور نباتات اور اجزاء چونکہ ذوی العقول نہیں لہذا یہ اسباب ان کو شامل نہیں۔

بخلاف علم الخالق الخ للخلق کی قید اتفاقی نہیں بلکہ احترازی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی ہے

محتاج اسباب نہیں۔

لذاتہ کی ضمیر میں دو احتمال ہیں راجع ہے اللہ کو یا علم کو۔ یہاں دو ترجمے ہیں۔ یہ ترجمہ مغزلہ کے نزدیک ہے، یہ علم اللہ عین ذات اللہ ہے کیونکہ وہ صفات اللہ عین مانتے ہیں اور یہ صفات اللہ تعالیٰ کا جزو لا ینفک ہے اور ہمارے نزدیک ترجمہ یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کا علم ذاتی ہے تو شارح نے فرمایا لا بسبب من الاسباب۔

ثلاثة الحواس:

حواس سے مراد حواس ظاہرہ ہیں نہ کہ باطنہ، حواس کے ساتھ السلیمہ کا قید لگا کر اعتراض دفع کیا آپ نے کہا حواس کے ذریعے علم حاصل ہوتا ہے حالانکہ حواس کبھی ٹھیک علم نہیں دیتا جیسے ایک چیز کا دو ظاہر ہونا یا ٹیٹھی چیز کڑوی ظاہر ہونا تو قید لگا دیا السلیمة ای الخالية عن داء۔

بحکم الاستقراء شارح کا عرض یہاں سے یہ ہے کہ یہاں ان تینوں کے درمیان حصر استقرائی ہے نہ کہ حصر عقلی، حصر عقلی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصر اپنے افراد میں آجائے اور عقل اس میں قسم آخر کا مجز نہ ہو ورنہ محال لازم آئے گا اور حصر استقرائی یہ ہے کہ ایک چیز کا حصر آجائے تتبع اور تلاش سے اور عقل قسم آخر کا مجز نہ ہوں تو یہاں حصر استقرائی ہے۔ یعنی تتبع اور تلاش کے بعد کوئی اور سبب نہیں پایا گیا پس معلوم ہوا کہ ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ نفس الامر میں بھی ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہ ہو البتہ غالب گمان یہی ہے کہ ان تین کے علاوہ کوئی اور سبب نہیں۔

وجہ حصر یہ ہے کہ اگر سبب علم نفس ناطقہ سے خارج ہو تو یہ خبر صادق اگر داخل ہو اور آلہ ہو علم کے لئے تو حواس اور اگر آلہ نہ ہو تو پھر عقل۔

﴿ فان قيل السبب الموثر في العلوم كلها هو الله تعالى لانها بخلقها وایجادها من

غير تائير للحاسة والخبر والعقل والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير

وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك والسبب المفضي في الجملة بان

يخلق الله تعالى العلم معه بطريق جرى العادة ليشمل المدرك كالعقل والآلة كالحس

والطريق كالخبر لا ينحصر في الثلاثة بل ههنا اشياء اخر مثل الوجدان والحَدَس

والتجربة ونظر العقل بمعنى ترتيب المبادئ والمقدمات)۔

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ سبب موثر یعنی سبب حقیقی تو تمام علوم میں صرف اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ سارے علوم حاسہ اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کے خلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہیں اور حواس و اخبار تو ادراک میں آئے اور طریق ہیں اور سبب فی الجملہ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے (شی کا) علم پیدا فرمادیں تاکہ (سبب بایں معنی) مدرک جیسے عقل کو اور آئے جیسے حس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے۔ تو وہ (سبب بمعنی مذکور) ان ہی تین میں منحصر نہیں ہے بلکہ یہاں کچھ اور چیزیں بھی ہیں مثلاً وجدان، حدس اور نظر عقل بمعنی ترتیب مبادی اور ترتیب مقدمات۔

تشریح: فان قيل الغ یہاں شارح رحمۃ اللہ علیہ کے دو اعراض ہیں (۱) سبب کی تقسیم کرتے ہیں تین اقسام کی جانب (۲) دوسرا عرض دفع اعتراض ہے۔

سبب کے تین اقسام ہیں (۱) حقیقی، (۲) ظاہری (۳) فی الجملہ۔

(۱) سبب حقیقی: یہ وہ سبب ہے کہ جو کسی چیز کے وجود میں آنے کا ذریعہ ہو جیسا کہ اللہ کی ذات سبب حقیقی ہے تمام اشیاء کے لئے۔

(۲) سبب ظاہری: جس کی طرف عرف و عادت میں فعل کا صدور منسوب ہوتا ہو جیسا کہ احراق کے لئے نار۔

(۳) سبب فی الجملہ: جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الہی ہے۔

دوسرا عرض: تم نے کہا کہ ”اسباب العلم ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل تو سبب سے کونسا سبب مراد ہے؟ تو سبب سے مراد یا سبب حقیقی ہوگی یا ظاہری یا فی الجملہ جبکہ تینوں باطل ہیں۔

(۱) حقیقی سبب اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ تمام اشیاء کا سبب حقیقی صرف اللہ کی ذات ہے۔

(۲) سبب ظاہری بھی ٹھیک نہیں کیونکہ سبب ظاہری صرف عقل ہے۔

(۳) سبب فی الجملہ بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ سبب فی الجملہ کی نسبت وجدان، حدس، بدیہیات وغیرہ

سارے اقسام کی جانب کیا جاتا ہے؟ لہذا آپ کا حصران تینوں میں باطل ہے؟

جواب: ہم یہاں پر نہ سب ظاہری اور نہ سب حقیقی لیتے ہیں بلکہ سب فی الجملہ لیتے ہیں۔

اعترض: جب آپ سب فی الجملہ لیتے ہیں تو سب فی الجملہ تجربہ وجدان وغیرہ کو بھی شامل ہے لہذا علم کے اقسام تین سے زائد ہو گئے آپ کا حصران تینوں میں باطل ہے۔

قوله العادة الخ کسی شی سے ایک فعل کا صدور بار بار ہو، حتی کہ دیکھنے والوں کو کسی قسم کا تعجب نہ ہو تو وہ فعل عادت کہلاتا ہے، مثلاً انسان سے کھانے پینے چلنے پھرنے، ہنسنے بولنے کا صدور، اور اگر اس کے برخلاف ہو تو اُسے خرق عادت کہتے ہیں۔

قوله ليشمل المدرك الخ لفظ کے اعتبار سے يشمل کا لام محذوف کے متعلق ہے ای یروا المفضی فی الجملة يشمل الخ معنی کے اعتبار سے اس کا تعلق سب فی الجملہ کی تفسیر میں شارح کے قول ”ہاں یخلق الخ“ کے ساتھ ہے، یعنی ہم نے سب فی الجملہ کی یہ تفسیر (کہ جس کے پائے جانے پر اللہ تعالیٰ علم پیدا فرما دیتے ہیں) اس لئے کی ہے تاکہ مدرک یعنی عقل کو اور آلہ ادراک مثلاً حواس کو اور طریق جیسے خبر کو شامل ہو جائے، کیونکہ عقل، حواس، خبر صادق یہ سب ایسی چیزیں ہیں کہ جن کے پائے جانے پر اللہ تعالیٰ علم پیدا فرما دیتے ہیں، مثلاً ایک شخص رسول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ خبر سنتا ہے ”المؤمن لا یکذب“ وہاں حالیکہ وہ شخص عقل والا ہے، تو اللہ تعالیٰ مذکورہ خبر اور حواس مع اور عقل تینوں کے پائے جانے کے ساتھ خبر مذکور کے مضمون یعنی جھوٹ بولنا مؤمن کی شان نہ ہونے کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔

قوله كالعقل الخ ماسبق میں گزر چکا ہے کہ مدرک درحقیقت نفس ہے، اور عقل اکہ ادراک ہے، مگر چونکہ ادراک کے معاملہ میں عقل کو دخل تام ہے، گویا کہ وہی مدرک ہے، اس بناء پر شارح مجازاً اس کو مدرک کہہ دیا کرتے ہیں۔

قوله كالوجدان الخ وجدان اس قوت باطنی کا نام ہے، جو جسم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے، مثلاً ایک شخص کا چہرہ دیکھ کر ہم یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ شخص رنجیدہ اور پریشان ہے، یا بھوکا پیاسا ہے، تو جس قوت سے ان کیفیات کا ادراک ہوتا ہے، اس قوت کو وجدان کہتے ہیں۔

والحدس حدس سے مراد وہ قوت ہے، جو بغیر نظر فکر کے ذہن کو تیزی سے مطلوب کی طرف منتقل کر

دیتی ہے۔

والن تجربة سبب کے پائے جانے کے ساتھ مسبب کے پائے جانے کا بار بار مشاہدہ تجربہ کہلاتا ہے، مثلاً زہر کھانے کے نتیجے میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاہدہ تجربہ کہلائے گا۔

قوله بمعنى الخ نظر عقل کا معنی بیان کر رہے ہیں کہ نظر عقل سے یہاں نظر کا اصطلاحی معنی مراد ہے اور اصطلاح منطق میں نظر سے مراد معلوم تصورات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو جائے اور معلوم تصدیقات کو اس طرح ترتیب دینا کہ ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو جائے جن معلوم تصورات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصور کی طرف ہو، انہیں معرف اور جن معلوم تصدیقات کو ترتیب دینے سے ذہن کی رسائی مجہول تصدیق کی طرف ہو انہیں دلیل کہتے ہیں اور معرف کے اجزاء یعنی معلوم تصورات اور دلیل کے اجزاء یعنی معلوم تصدیقات کو مبادی کہتے ہیں اور صرف دلیل کے اجزاء کو مقدمات کہتے ہیں، لہذا ”المقدمات“ کا عطف ”المبادی“ پر عطف الخاص علی العام کی قبیل سے ہے۔

﴿ قلنا هذا على عادة المشائخ في الاختصار على المقاصد والاعراض عن

تدقيقات الفلاسفة فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس

الظاهرة التي لاشك فيها سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم جعلوا الحواس

احدا لاسباب ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر الصادق جعلوه

سببا آخر ولما لم يثبت عندهم الحواس الباطنة المسماة بالحس المشترك والخيال

والوهم وغير ذلك ولم يتعلق لهم عرض بتفاصيل الحدسيات والتجربات

والبديهيات والنظريات وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه سببا ثالثا يفضى الى العلم

بمجرد التفات او بالضمم حدسي او تجربة او تركيب مقدمات فجعلوا السبب في

العلم بان لنا جوعا وعطشا وان الكل اعظم من الجزء وان نور القمر مستفاد من

نور الشمس وان السقمونيا مسهل وان العالم حادث هو العقل وان كان في البعض

باستعانة من الحس ﴾۔

ترجمہ: ہم جواب دیں گے کہ یہ (اسباب علم کا تین ہونا) مشائخ (اہل حق) کی اس عادت پر

یعنی ہے جو مقاصد پر اکتفاء کرنے اور فلاسفہ کی موٹھ گائیوں سے اعراض کرنے کے سلسلہ میں رہی ہے کیونکہ انہوں نے بعض ادراکات کو ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد حاصل ہوتے دیکھا جن کے وجود میں کسی شک کی گنجائش نہیں ہے، خواہ وہ حواس ذوی العقول کے ہوں یا غیر ذوی العقول کے اس لئے انہوں نے حواس کو (علم کا) ایک سبب قرار دیا، اور جب کہ دینی معلومات کا بیشتر حصہ خبر صادق سے معلوم ہوا ہے، تو خبر صادق کو دوسرا سبب قرار دیا اور چونکہ مشائخ اہل حق کے نزدیک حس مشترک، خیال اور وہم وغیرہ نامی حواس باطنہ کا وجود ثابت نہیں، اور حدیثیات، تجربات، بدسیحیات اور نظریات کی تفصیلات سے ان کا کوئی فائدہ وابستہ نہیں، اور ان سب علوم کا مرجع عقل ہی ہے۔ تو عقل کو تیسرا سبب قرار دیا، جو محض التفات سے یا حدس یا تجربہ کے انضمام سے یا ترتیب مقدمات کے واسطے سے علم کا سبب ہوتا ہے۔ چنانچہ انہوں نے اس بات کے علم کا کہ ہم کو بھوک اور پیاس لگی ہے اور اس بات کے علم کا کہ گل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے، اور اس بات کے علم کا کہ چاند کی روشنی سورج کی روشنی سے مستفاد ہے، اور اس بات کے علم کا کہ مسموم نیا دست آور ہے سب عقل ہی کو قرار دیا۔ اگرچہ ان میں سے بعض میں علم حس کی مدد سے بھی حاصل ہوتا ہے۔

تشریح: اس عبارت سے شارح کا مقصود گزشتہ اعتراض کا جواب دینا ہے کہ ہم سبب سے مراد سبب مفصّل فی الجملہ لیتے ہیں پھر اعتراض وارد ہے کہ تین میں حصر ٹھیک نہیں تو شارح نے جواب دیا کہ یہ یعنی ہے ہمارے مشائخ کی عادت پر کہ انہوں نے تتبع اور استقراء کے بعد اسباب علم کے اقسام تین بتا کر ان میں حصر ثابت کر دیا۔ لہذا مشائخ متقدمین کی عادت ان ہی چیزوں پر اکتفاء کرنے کی تھی جن کا ثبوت قطعی ہو اور وہ متعارف بھی ہو۔

اعتراض وارد ہے کہ مشائخ نے ان تینوں میں حصر کیوں کیا؟ جواب: لوجہ الاقتصاد علی المقاصد اس میں مشائخ کے دو فائدے مدنظر ہیں، پہلا فائدہ یہ ہے کہ ان تین اقسام کے ساتھ حصول علم کی ضرورت پوری ہو جاتی ہے اور دوسرا مقصد یہ کہ اس کے ذریعے فلاسفہ اور حکماء کے بے جا اعتراضات اور غیر ضروری تحقیقات سے حفاظت حاصل ہو جاتی ہے۔ لہذا مشائخ نے ان دو وجوہات (کہ ایک اکتفاء ہے اور دوسرا فلاسفہ کی بے جا تحقیقات میں پڑنا ہے) کی وجہ سے اسباب علم تین قرار دیئے۔

ولما كان معظم الخ جب بڑے بڑے دینی معلومات خبر صادق میں تھے تو اس لئے مشائخ نے خبر صادق کو بھی سبب علم قرار دیا اور اس میں بھی وہی دو وجوہات پائے جاتے تھے۔

ولما لم یثبت الخ اصل میں یہ عبارت ولما کان سے پہلے چاہئے تھا لیکن شارح سے یہاں تسامح ہوئی ہے۔ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے حواس سے صرف حواس ظاہرہ مراد لئے حالانکہ حواس ظاہرہ کی طرح حواس باطنہ بھی ثابت ہیں لہذا آپ کا یہ صرح صحیح نہیں ہے؟

جواب: وہ یہاں مراد نہیں ایک تو اس لئے کہ اس کے ساتھ فلاسفہ کی غیر ضروری تحقیقات اور اعتراضات کا ایک سلسلہ شروع ہو جائے گا اور دوسری بات یہ ہے کہ جب حصول علم کی ضرورت حواس ظاہرہ سے پوری ہو جاتی ہے تو حواس باطنہ لینے کی ضرورت ہی نہ رہتی، لہذا حواس باطنہ کے میدان میں گھسنا ایک غیر ضروری کام کے مترادف ہوگا۔

ولم یعتبر: اعتراض وارد ہے کہ جس طرح عقل کے ساتھ علم حاصل ہوتا ہے اسی طرح وجدانیات، تجربات وغیرہ کے ساتھ بھی علم حاصل ہوتا ہے لہذا اُسے سبب علم قرار دینے میں کیا حرج ہے؟
جواب: وجدانیات وغیرہ کی جانب ہم نے تعرض اس وجہ سے نہیں کیا کہ ان تمام کا مرجع عقل ہے اس لئے کہ وجدانیات تجربات وغیرہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں کسی نہ کسی واسطے سے عقل کا دخل ہوتا ہے، لہذا عقل کو سبب علم قرار دینے سے یہ از خود عقل میں شامل ہو گئے۔

﴿فَالْحَوَاسُ جَمْعُ حَاسَةٍ بِمَعْنَى الْقُوَّةِ الْحَاسَةِ خَمْسُ بِمَعْنَى أَنَّ الْعَقْلَ حَاكِمٌ بِالضَّرُورَةِ بِوُجُودِهَا وَأَمَّا الْحَوَاسُ الْبَاطِنَةُ الَّتِي ثَبَتَهَا الْفَلَسَفَةُ فَلَا تَمُتْ دَلَالَتِهَا عَلَى الْأَصُولِ الْإِسْلَامِيَّةِ السَّمْعُ وَهِيَ قُوَّةٌ مُودَعَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ فِي مَقْعَرِ الصَّمَاخِ يَلِدْرُكُ بِهَا الْأَصْوَاتُ بِطَرِيقِ وَصُولِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَةِ الصَّوْتِ إِلَى الصَّمَاخِ بِمَعْنَى أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَخْلُقُ الْإِدْرَاكَ فِي النَّفْسِ عِنْدَ ذَلِكَ﴾۔

ترجمہ: پس حواس جو حاسہ کی جمع ہے بمعنی قوت، حاسہ پانچ ہیں بایں بمعنی کہ عقل بدیہی طور پر ان کے وجود کا فیصلہ کرنے والی ہے۔ رہا حواس باطنہ، جن کو فلاسفہ ثابت کرتے ہیں تو ان کے (ثبوت کے) دلائل اسلامی قواعد پر پورے نہیں اترتے۔ (ان حواس خمسہ میں سے ایک) سمع ہے اور

وہ ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھوں میں (منجانب اللہ) رکھی ہوئی ہے اس کے ذریعہ کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہنچنے کے واسطے سے جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے۔ آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔ بایں معنی کہ اللہ تعالیٰ اس وقت نفس میں ادراک پیدا فرما دیتے ہیں۔

تشریح: فالحواس جمع حاسة الخ اب تک اسباب علم کا اجمالی بحث کیا گیا اب تفصیلی بحث شروع ہو رہا ہے۔ قاعدہ ہے کہ تفصیل بعد الاجمال امکن فی الذہن ہوتا ہے۔ پہلے کہا کہ اسباب العلم ثلاث حواس سلیہ، خبر صادق اور عقل، یہاں پر حواس کو مقدم کیا کیونکہ یہ انسان اور جانور دونوں میں مشترک ہے مثلاً گھاس کو جب گائے کے سامنے ڈالا جائے تو وہ اس کو کھاتی ہے اور محسوس کرتی ہے کہ یہ گھاس ہے۔ حواس کے بعد خبر صادق لایا کیوں کہ خبر صادق سے علم صرف انسان حاصل کرتا ہے اور بعد میں عقل لایا کیونکہ عقل صرف انسان کو دیا گیا ہے جبکہ جانوروں کے اندر صرف شعور ہوتا ہے عقل نہیں ہوتی۔

فالحواس جمع حاسة الخ اشارہ کیا اس بات کی جانب کہ یہ تشدید سین کے ساتھ ہے اور حواس جمع ہے حاسة کی یہ اس لئے کہا کہ قاعدہ ہے معرفة الجموع موقوف علی معرفة المفردات۔ بمعنی القوة یہاں پر شارح کے دو اعراض ہیں۔

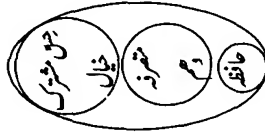
(۱) پہلا غرض یہ ہے کہ حواس جمع ہے حاسة کی دلیل یہ ہے کہ یہ مفت واقع ہوتی ہے قوت کی جو کہ مؤنث ہے اور قاعدہ ہے کہ موصوف مفت کے درمیان دس ۱۰ باتوں میں مطابقت شرط ہے اور اُن دس میں سے ایک تذکیر و تانیث ہے جو کہ یہاں ثابت ہے کہ موصوف بھی مؤنث ہے اور مفت بھی موصوف مفت کے درمیان جو شرائط ہیں وہ یہ ہیں۔

(۱) افراد، (۲) تثنیہ، (۳) جمع، (۴) تذکیر، (۵) تانیث، (۶) رفع، (۷) نصب، (۸) جر، (۹) تعریف (یعنی معرفہ) (۱۰) تنکیر (یعنی نکرہ)۔ (۲) دوسرا عرض دفع توہم ہے وہ یہ کہ کیا حواس سے گوشت کا کلڑا مراد ہے؟

جواب: نہیں گوشت کا کلڑا مراد نہیں بلکہ وہ قوت مراد ہے جس کے ذریعے انسان ادراک کرتا ہے اور یہ قوت اللہ نے انسان کے اعضاء میں رکھی ہے۔

خمس خمس کہہ کر شارح جمہور کے قول کو ترجیح دیتے ہیں حواس پانچ ہیں یہ جمہور کا قول ہے دوسرا قول ہے کہ چار ہیں اور وہ لاسہ اور ذائقہ دونوں کو ایک شمار کرتے ہیں، تیسرا قول یہ ہے کہ چھ ہیں پانچ یہ اور چھٹا لذة الجماع ہے۔

بمعنی ان العقل الخ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ پانچ حواس ہیں حالانکہ ان پانچ کے علاوہ پانچ باطنہ بھی ہیں یہ تو دس ہو گئے؟ جواب: یہ ہے کہ ہم حواس باطنہ سے بحث ہی نہیں کرتے ہم تو حواس ظاہرہ سے بحث کرتے ہیں جو کہ بدائع معلوم ہیں اور ہر کوئی جانتا ہے کہ وہ پانچ ہیں۔ حواس باطنہ سے حکماء بحث کرتے ہیں اور ان کے دلائل متکلمین کے نزدیک غیر مسلم ہیں لہذا ہم ان کو مانتے نہیں فلاسفہ انسانی سر کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں نقشہ ذیل ملاحظہ کریں۔



انسان کے سر کے تین حصے ہیں۔ پہلے حصے میں جن مشترک اور خیال ہیں اور دوسرے حصے میں مصترفہ اور دھم ہیں اور آخری حصہ میں حافظہ ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ حس مشترک کا کام یہ ہے کہ جب انسان کی نظر ایک چیز پر لگ جاتی ہے تو حس مشترک اس کی تصویر لے لیتی ہے اور خیال کے حوالے کر دیتی ہے جب انسان اسی چیز کا صرف تصور کر لیتا ہے تو اس کی تصویر سامنے آ جاتی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ حس مشترک کا کام نوٹو لینا ہے اور خیال کا کام اس کو محفوظ کرنا ہے۔ دھم کا کام ادراک المعانی ہے، اس کے ذریعہ انسان اشیاء کی آوازوں اور باتوں کو لے کر حافظہ کے حوالہ کر دیتا ہے اور قوۃ مصترفہ درمیان میں رہ گیا اس کی مثال انجن اور کنٹرولر کی سی ہے، یہ تمام دماغ پر کنٹرول رکھتی ہے اور اگر مصترفہ خراب ہو جائے تو دماغ کا تمام نظام درہم درہم ہو جاتا ہے جبکہ حافظے کی خرابی سے صرف یادداشت متاثر ہو جاتی ہے۔

السمع وجہ تقدیم یہ ہے کہ سمع کے لئے کوئی بھی شرط نہیں جس طرح بصر کے لئے شرائط ہیں مثلاً دیکھنے کے لئے ایک شرط یہ ہے کہ انسان جس چیز کو دیکھتا ہے اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ زیادہ نزدیک بھی نہ ہو کیونکہ اگر کسی چیز کو اتنا نزدیک کیا جائے کہ وہ آنکھوں کے قریب ہو جائے تو وہ دیکھا کی نہیں دیتا اور اتنا دور

بھی نہ ہو مثلاً ۲ کلو میٹر کوئی چیز دور ہو تو وہ بھی نظر نہیں آتا بلکہ متوسط ہو۔ اسی طرح سمع میں عموم ہے بمقابلہ بصر کے، اگر ایک انسان کا بصر نہ ہو تو وہ بھی علم حاصل کر سکتا ہے بخلاف سمع کے وہ اگر نہ ہو تو علم حاصل نہیں کر سکتا۔ اگر بصر نہ ہو تو تاریخ گمواہ ہے کہ اس قسم کے لوگوں نے بھی علم حاصل کیا ہے جس طرح عبداللہ بن ام مکتومؓ، عبداللہ بن باز رحمۃ اللہ علیہ، قتادہ بن دعامہؓ۔

وہی قوۃ اعتراض وارد ہے کہ کیا اس سے گوشت کا ٹکڑا مراد ہے؟ جواب یہ ہے کہ نہیں بلکہ اس سے قوت سامعہ مراد ہے۔

اعتراض وارد ہے کہ محی ضمیر راجع ہے سمع کو ہسی مؤنث ہے جبکہ سمع مذکر ہے لہذا راجع اور مرجع میں مطابقت نہیں؟ جواب: یہ سمع کو باعتبار حاشۃ راجع ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ جب ایک ضمیر دائر ہو جائے بین المرجع والخبر فرعاية الخبر اولیٰ من رعاية المرجع۔

مودعہ رکھی ہوئی۔ غصب پٹھے یا پردے۔ المفروش بچھائے ہوئے۔ مقعر یعنی گہرائی، باطن۔ صماح سوراخ۔ بطریق یہاں سے یہ بات واضح کرنا چاہتے ہیں کہ انسان کو بات کس طرح سنائی دیتی ہے فرمایا کہ جب انسان بات کرتا ہے تو وہ ہوا میں اُڑ جاتی ہے ہوا میں لہریں ہوتی ہیں (جس طرح سمندر میں لہریں ہوتی ہیں) وہ اس بات کو لہروں کے ذریعے آگے لے جاتی ہے اور انسانی کان سے گرا کر سراخ میں اندر جاتی ہے اور اس سراخ سے ذرا سی اندر کی جانب ایک کھلا میدان ہے جب یہ وہاں چلی جاتی ہے تو اللہ نے اس کھلے میدان میں پٹھے لگائے ہیں یہ اس سے گھراتی ہے اور اس کے ذریعے آواز کی سماعت ہوتی ہے۔ ہوا میں اللہ نے بہت ساری صفات رکھی ہیں جس سے اللہ تعالیٰ انسان کی ضروریات کو پورا کر دیتا ہے۔ اسی طرح ریڈیو سٹیشن پر جب تلاوت ہوتی ہے تو تلاوت اسلام آباد میں ہوتی ہے اور آواز کراچی میں یا پشاور میں سنائی دیتا ہے۔ جب ہوا کی لہریں اس آواز کو کان کی پردوں تک لے جاتی ہے تو پھر انسانی عقل کے ذریعے آواز کی پہچان ہوتی ہے کہ یہ گدھے کی آواز ہے یا انسان یہ پہچان پردے نہیں کر سکتے، پردے صرف سماعت کرتی ہے، پہچان کا کام عقل کرتا ہے اور نفس یا عقل بھی از خود نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اندر یہ طاقت رکھی ہے۔

بمعنی ان اللہ یخلق الادراك الخ اشارہ ہے کہ ہوا کی لہریں کانوں کی پردوں تک پہنچنا سماعت کے

لئے علت تامہ نہیں بلکہ یہ آلہ ہے۔ علت تامہ اللہ تعالیٰ کی ذات ہے ورنہ پردے اور ہوا کی لہریں ہوگی مگر سماعت نہ ہوگی۔

﴿والبصر وهي قوة مودعة في العصنتين المجوفتين اللتين تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان فتاديان إلى العينين يدرك بها الاضواء والالوان والاشكال والمقادير والحركات والحسن والقبح وغير ذلك مما يخلق الله تعالى ادراكها في النفس عند استعمال العبد تلك القوة﴾۔

ترجمہ: اور (حواس ظاہرہ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ) بصر ہے۔ اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو کھوکھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں۔ پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں پہنچتے ہیں۔ اس (قوت) کے ذریعہ روشنیوں، رنگوں اور شکلوں اور مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی و بدصورتی وغیرہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کے اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پیدا فرمادیتے ہیں۔

تشریح: والبصر الخ حواس کی دوسری قسم بصر ہے، بصر کو شامہ پر مقدم کیا اس وجہ سے کہ بصر کا فائدہ نہایت شامہ کے زیادہ ہے بصر میں عموم ہے اور شامہ میں خصوص قوت۔ قوت سامعہ کے بعد علم کا زیادہ تعلق قوت باصرہ کے ساتھ ہے۔ شامہ انسان کے اندر جانوروں کے مقابلے میں کم ہے کیونکہ انسان کا قوت شامہ ایک محدود حد تک کام کرتا ہے لیکن جانوروں کا قوت شامہ بہت تیز ہوتا ہے جانوروں میں چوہا، بلی اور چیتوئی کا قوت شامہ دوسرے جانوروں کے مقابلے میں زیادہ تیز ہوتا ہے۔

ہی قوت البصر یہاں بھی وہی اعتراض ہے جو پہلے گزر چکا کہ یہ ایک خاص عضو کا نام نہیں بلکہ یہ اس قوت کا نام ہے جس کو قوت باصرہ کہا جاتا ہے۔ ہسی اس میں بھی وہی بات ہے کہ ہسی مونث ہے بصر مذکر ہے مطابقت نہیں ہے تو جواب ہوا کہ بصر بمعنی حارثہ ہے اور حارثہ مونث ہے جبکہ ضمیر بھی مونث ہے یا ماضی میں مرجع کے بجائے خبر کی رعایت کی گئی ہے۔

مودعة اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ یہ ان اعضاء کا ذاتی کمال نہیں بلکہ رکھے گئے ہیں تو اس کا رکھنے والا اللہ تعالیٰ کی ذات ہے۔

اللہ نے انسان کے اندر بھی ایک قسم کی دنیا رکھی ہے، آنکھیں اللہ کی عظیم نعمت ہے۔ اس کی توضیح اس طرح ہے کہ انسانی دماغ کے اگلے حصے سے دو پٹھے ایک ساتھ نکل کر آنکھوں کی طرف آتے ہیں دونوں پٹھے اندر سے کھوکھلے ہیں، ان دونوں پٹھوں میں اللہ تعالیٰ نے الوان و اشکال وغیرہ کے ادراک کی ایک قوت ودیعت کر رکھی ہے جس کا نام قوۃ باصرہ ہے۔ یہ دونوں پٹھے دونوں ہلکوں کے اوپر جمع ہو جاتے ہیں اس ملتی کا نام مجمع النورین ہے، وہاں سے یہ دونوں پٹھے ایک دوسرے سے الگ ہو کر دونوں آنکھوں میں چلے جاتے ہیں۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ ہر لمحہ اپنی ہی سمت والی آنکھ میں پہنچتا ہے، یعنی دایاں آنکھ دائیں آنکھ میں اور بائیں پٹھا دائیں آنکھ میں پہنچ جاتا ہے جبکہ بعض علماء کے نزدیک دونوں میں تقاطع ہے یعنی دایاں پٹھا بائیں آنکھ میں اور بائیں پٹھا دائیں آنکھ میں پہنچتا ہے لیکن پہلی توجیہ مختار اور راجح ہے۔

جب ایک چیز پر نظر لگتی ہے تو وہ جلدی سے قوۃ متصرفہ کو یہ پیغام منتقل کر دیتی ہے اور متصرفہ اس پر حکم لگا دیتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے اس مجمع النورین پر جمع ہونے میں یہ حکمت رکھی ہے کہ دونوں پٹھوں کے اجتماع سے قوۃ باصرہ تیز ہو جاتی ہے۔ دوسری حکمت یہ ہے کہ اگر مجمع النورین پر دونوں پٹھوں کا اتقاع نہ ہوتا تو دونوں آنکھوں کا جوڑ آپس میں ایک نہ ہوتا بلکہ ہر آنکھ کو علیحدہ شکل نظر آتا اور ہر ایک چیز دو دو نظر آتا جس سے انسان مصیبت میں مبتلا ہو جاتا لیکن مجمع النورین پر دونوں آنکھوں کا کنکشن مل کر دونوں آنکھوں کو ایک ہی شکل نظر آتا ہے۔

تدرک بہا الخ یہاں سے اس کا وظیفہ بیان کرتا ہے کہ اس کے ذریعہ انسان چھوٹا بڑا، سفید اور کالے اشیاء میں تیز کر سکتا ہے۔

عند الاستعمال الخ اس بات کی جانب اشارہ ہے کہ ان تمام اعضاء کا کام اس وقت شروع ہوگا جب انسان اس کو استعمال کرے جبکہ یہ پٹھے قوۃ باصرہ کے لئے علت تامہ نہیں بلکہ یہ آلات اور اسباب ہیں علت تامہ اللہ کی ذات ہے۔

﴿وَالشَّمُّ هِيَ قُوَّةٌ مُودَعَةٌ فِي الزَّائِدَتَيْنِ النَّابِتَيْنِ فِي مُقَدِّمِ الدِّمَاغِ الشَّبِيهَتَيْنِ بِحُمَلَتَيِ الشَّدَى تَدْرِكُ بَهَا الرُّوَاثِ بِطَرِيقِ وَصُولِ الْهَوَاءِ الْمُتَكَيِّفِ بِكَيْفِيَةِ ذِي الرَّائِحَةِ إِلَى الْخَيْشُومِ وَالذُّوقِ وَهِيَ قُوَّةٌ مُنْبِثَةٌ فِي الْعَصَبِ الْمَفْرُوشِ عَلَى جِوَارِ الْفَرْشِ يَدْرِكُ بَهَا

الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في الفم بالمطعوم و وصولها الى العصب،
واللمس وهي قوة منبثة في جميع البدن تدرك بها الحرارة والرطوبة واليبوسة و نحو
ذلك عند التماس والاتصال به﴾۔

ترجمہ: اور حواس میں سے تیسرا حاسہ شمع ہے، اور وہ مقدم دماغ میں پستان کی گھنڈیوں کے
مشابہ پیدا ہونے والے گوشت کے دو کٹڑوں میں ودیعت کی ہوئی وہ قوت ہے جس کے ذریعے بودار
چیز کی کیفیت (بو) کے ساتھ تصف ہونے والی ہوا کے ناک کے بانسہ تک پہنچنے کے واسطے سے ہر قسم
کی بو کا ادراک ہوتا ہے۔ اور حواس میں سے چوتھا حاسہ ذوق ہے، اور وہ ایسی قوت ہے جو زبان کے
اوپر بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی ہوئی ہے، اس کے ذریعے کھائے جانے والی یا ذائقہ والی چیز
کے ساتھ منہ کے اندر کی لعابی رطوبت کے اختلاط کرنے اور اس رطوبت کے (مذکورہ پٹھے تک پہنچنے
کے واسطے سے) (ہر قسم کے) ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے، اور حواس خمسہ میں سے پانچواں حاسہ لمس
ہے اور یہ ایسی قوت ہے جو تمام بدن میں پھیلی ہوئی ہے، اس کے ذریعے بدن کے ساتھ مس اور
اتصال کرنے کے وقت حرارت، برودت، رطوبت، نیبوست وغیرہ کا ادراک ہوتا ہے۔

تشریح: والشَّمخ النخ انسانی دماغ کے ساتھ پستان کی گھنڈیوں کی طرح گوشت کے دو کٹڑے ہیں یہ دو
کٹڑے ابھرے ہوئے ہیں جس سے کلکشن آیا ہے ناک کی جانب اس کے ذریعے انسان کسی چیز کے بارے
میں محسوس کرتا ہے کہ یہ خوشبودار ہے یا بدبودار ہے، اسی طرح انسان کے ناک کے اندر اللہ نے کچھ بال
لگائے ہیں یہ چھوٹے چھوٹے بال اندر کی حفاظت کرتی ہے اندر گرد وغبار جانے نہیں دیتی جب انسان کسی چیز
کو دیکھتا ہے اور ہوا اس چیز پر لگتی ہے اس ہوا کے ذریعے اس چیز سے کچھ ذرات اُڑ جاتے ہیں وہ ذرات ہوا
کی لہر اڑا کر دوسرے ہوا کو دیتی ہے اور اس طرح ہوتے ہوتے یہ ذرات ناک تک پہنچ کر بالوں کے ساتھ
باہر رہ جاتے ہیں اور ہوا اندر چلی جاتی ہے جبکہ بعض محققین کہتے ہیں کہ ہوا کسی بدبودار یا خوشبودار چیز سے
لگ جاتی ہے تو ذرات نہیں بلکہ اُس سے بواٹھاتی ہے اور وہ بالآخر ناک تک پہنچ جاتی ہے لیکن وہ ذرات
آنکھوں سے دکھائی نہیں دیتے وہ ذرات اُن بالوں میں رُک جاتے ہیں جو ناک کے اندر ہوتے ہیں اور بو
اندر چلی جاتی ہے۔

تسدرك الخ سے قوت کی ڈیوٹی اور وظیفہ بتاتے ہیں۔ ذوق الخ جی اور قوۃ کی بحث پہلے گزر چکی ہیں پہلے حواس میں مودعہ کہا اور یہاں منبہ کہا اس کا معنی ہے پھیلا ہوا، وجہ یہ ہے کہ قوۃ ذائقہ پوری زبان پر پھیلی ہوئی ہے۔

فی العصب المفروش علی جرم اللسان میں بتایا جاتا ہے کہ یہ کہاں کہاں پھیلا ہوا ہے تو بتایا کہ زبان پر پھیلا ہوا ہے، زبان کے اوپر بچھا ہوا ایک وسیع پٹھا ہے جو کہ کھر در قسم کا ہے اس کے نیچے باریک مٹھ (پردہ ہے) درحقیقت قوۃ ذائقہ اُس نیچے والے پٹھے میں ہے لیکن اوپر والا مٹھ نیچے والے کی حفاظت کے لئے اللہ تعالیٰ نے پیدا کیا ہے لہذا جب زبان پر کوئی میٹھا یا کڑوا چیز رکھا جاتا ہے تو منہ کے اندر لعابی رطوبت کے ساتھ مخلوط ہو کر نیچے والے پٹھے تک پہنچ کر ہر قسم کے ذائقوں کا ادراک ہو جاتا ہے اور جیسے بدن کی دیگر قوتیں کبھی کبھار سلب ہو جاتی ہیں، اسی طرح اللہ تعالیٰ کبھی کبھار قوۃ ذائقہ بھی سلب کر لیتے ہیں پھر انسان کو مٹھائی، مرچ اور مٹی کے ذائقہ میں کوئی فرق محسوس نہیں ہوتا۔ اعاذنا اللہ منہ۔

قولہ واللمس الخ یہ حواس خمسہ میں سے آخری قوۃ ہے جس کا نام قوت لامسہ ہے۔ مہفۃ کے لفظ سے یہ اشارہ مقصود ہے کہ پہلی قوتیں کسی مخصوص جگہ میں رکھی ہوئی تھیں اور یہ قوت پورے بدن میں پھیلا ہوا ہے۔

فی جمیع البدن الخ یہاں سے قوۃ لامسہ کا جگہ بتلانا مقصود ہے کہ قوۃ لامسہ تمام بدن میں پھیلا ہوا ہے، ہاتھوں کے ہتھیلیوں اور اگلیوں میں یہ قوت دیگر اعضاء کے مقابلے میں زیادہ ہوتا ہے، عضو جتنا داغ سے دور ہوتا ہے اتنا ہی اُس میں قوت لامسہ کم ہوتی ہے اس لئے ایڑی میں یہ قوت بہت کم ہے۔ اسی طرح اللہ تبارک و تعالیٰ نے گوشت میں بھی قوۃ لامسہ رکھی ہے جب ڈاکٹر انسان کو انجکشن لگاتا ہے تو پہلے پہل چمڑے میں محسوس ہو جاتا ہے جب سوئی اندر چلی جاتی ہے تو گوشت در در شروع کر لیتا ہے۔ قوۃ لامسہ میں علماء سے دو اقوال منقول ہیں۔ بعض حضرات کا کہنا ہے کہ تمام بدن میں قوۃ لامسہ ایک طرح نہیں ہے بلکہ مختلف ہے اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں تمام بدن میں ایک طرح ہے۔

تدرک بها الخ یہاں سے قوۃ لامسہ کا وظیفہ بتلانا مقصود ہے۔ عند التماس الخ جب انسانی بدن کے ساتھ کوئی چیز لگ جاتی ہے تو اس وقت انسان کو محسوس ہو جاتا ہے کہ یہ چیز گرم ہے یا سرد۔ سخت ہے یا نرم

وغیرہ ذالک۔

ہو بکل حاسۃ منها ای من الحواس الخمس یوقف ای یطلع علی ما وضعت
ہی تلك الحاسۃ یعنی اِنَّ اللہ تعالیٰ قد خلق کلاً من تلك الحواس لا ادراك اشياء
مخصوصۃ كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم للروائح لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخرى واما انه هل يجوز ذالک ففيہ خلاف بین العلماء والحق الجواز لما
ان ذالک بمحض خلق اللہ تعالیٰ من غیر تاثیر للحواس فلا یمتنع ان یخلق اللہ
عقیب صرف الباصرة ادراك الاصوات مثلاً فان لیل الیست الذائقۃ تدرك حلوة
الشی و حرارته معاً قلنا لا بل الحلوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فی
الفم واللسان ﴿﴾۔

ترجمہ: اور ان حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کے ذریعہ اسی چیز کی آگاہی ہوتی ہے، جس
کے لئے وہ حاسہ پیدا کیا گیا ہے، یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو کچھ مخصوص
اشیاء کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے، مثلاً حاسہ سمع کو آوازوں کے (ادراک کیلئے) اور حاسہ
ذوق کو ذائقوں کے (ادراک کے لئے) اور قوت شامہ کو خوشبوؤں، بدبوؤں کے ادراک کے
لئے پیدا کیا ہے، ان (میں سے کسی) کے ذریعے ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا، جس کا ادراک
دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے، رہی یہ بات کہ کیا ایسا ممکن ہے (یا نہیں؟) تو اس میں علماء کے
درمیان اختلاف ہے، اور حق امکان ہے کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے۔
حواس کے موثر ہونے کی وجہ سے نہیں، پس یہ بات محال نہیں کہ قوت باصرہ کو متوجہ کرنے کے
بعد مثلاً آواز کا ادراک پیدا فرما دیں، پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ کیا قوت ذائقہ ایک شی کی
حلاوت اور حرارت کا ایک ساتھ ادراک نہیں کرتی، ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ حلاوت کا
ادراک قوت ذائقہ کے ذریعے ہوتا ہے اور حرارت کا ادراک اس قوت لامسہ کے ذریعے ہوتا
ہے جو منہ اور زبان میں موجود ہے۔

تشریح: منها ای من کل واحدة۔ توقف ای یطلع اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ صحیح عبارت

یوقف ہے اور یوقف کا ترجمہ مطلع سے کیا جاتا ہے۔ اب یہاں پر ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا عرض یہ ہے کہ حواس خمسہ اپنی اپنی ذمہ داریوں کی آداہنگی میں معروف عمل ہیں لیکن کیا یہ ممکن ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان ہی اشیاء کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعے ہو جائے مثلاً کان کے ذریعے دیکھنا ممکن ہے یا نہیں؟ اور اگر ممکن ہے تو واقع بھی ہے یا نہ۔ یعنی ایسا ہوتا بھی ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے حاسہ کے ذریعے بھی اُن کا ادراک ہو یا ایسا نہیں ہوتا۔ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ ہر حاسہ کے ذریعے ان ہی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کے لئے وہ حاسہ وضع کیا گیا ہے مثلاً قوت باصرہ کے ذریعے الوان اور اشکال ہی کا ادراک ہوتا ہے اصوات کا ادراک نہیں ہوتا وغیرہ۔

وانما هل يجوز الخ یہاں سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے کہ کیا یہ جائز ہے کہ ایک حاسہ دوسرے حاسہ کی ڈیوٹی ادا کرے؟

جواب: اس میں دو مذاہب ہیں (۱) مذہب فلاسفہ یہ ہے کہ باصرہ علت تامہ ہے دیکھنے کے لئے لہذا یہ دیکھنے کے علاوہ اور کام نہیں کر سکتا، اگر یہ دوسرا کام کرے گا تو تخلف علت آئے گا معلول سے اور تخلف العلة من المعلول باطل۔

(۲) دوسرا مذہب اہل سنت والجماعت کا ہے کہ یہ اسباب ہیں اور اسباب خود مختار نہیں بلکہ سبب پر مستب اور علت پر معلول اُسی وقت متفرع ہوگا جب اللہ چاہے لہذا اگر اللہ چاہے تو کر سکتے ہیں اس پر قرآن مجید کی نص شاہد ہے وہ یہ کہ قیامت کے دن انسان پر اس کے اعضاء گواہی دیں گے الیوم نختم علیٰ الفواہم الخ جب انسان کی زبان کو دوبارہ گویائی کی قوت دی جائے گی تو یہ زبان باقی اعضاء کو شکایت کرے گی اور اعضاء جواب دیں گے۔

أَنْطَقْنَا اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ، فان قیل یہاں سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ ہر حاسہ اپنی اپنی ذمہ داری ادا کرتی ہے لیکن جب ہم کوئی مینشی اور گرم چیز زبان پر رکھتے ہیں تو زبان پر پھیلی ہوئی قوت ذائقہ کے ذریعے بیک وقت میٹھا ہونا اور گرم ہونا دونوں معلوم ہو جاتا ہے لہذا زبان کے ذریعے حلاوت معلوم ہونا تو صحیح ہے لیکن حرارت محسوس کرنا اس کا کام نہیں اس نے تو غیر کی ذمہ داری ادا کی حالانکہ پہلے اس کے بالعکس معلوم ہو چکا ہے۔

جواب: یہ ہے کہ زبان کی جلد پر حس طرح قوت ذائقہ پھیلی ہوئی ہے اسی طرح قوت لامسہ بھی پھیلی ہوئی ہے جس وقت قوت ذائقہ حلاوت کا ادراک کرتی ہے عین اُسی وقت لامسہ حرارت کا ادراک کر لیتی ہے تو ہر حاسہ نے اپنی ذمہ داری ادا کی، لہذا ہمارا بیان کردہ قاعدہ بالکل صحیح اور درست ہے۔

﴿والخبر الصادق ای المطابق للواقع فان الخبر کلامٌ "يكون نسبتہ خارج" تطابقہ تلك النسبة فيكون صادقًا ولا تطابقہ فيكون كاذبًا فالصدق والكذب علی هذا من اوصاف الخبر وقد يقالان بمعنى الاخبار عن الشئ علی ما هو به ای الاعلام بنسبة تامة تطابق الواقع ولا تطابقہ فيكونان من صفات المخبر فمن ههنا يقع فی بعض الكتب الخبر الصادق بالوصف وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة﴾۔

ترجمہ: اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو واقع کے مطابق ہو، اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کی نسبت کے لئے کوئی خارج ہو، وہ نسبت (کلامی) اس خارج کے مطابق ہو، اس صورت میں خبر صادق ہوگی، یا وہ نسبت (کلامی) خارج کے مطابق نہ ہو، تو خبر کاذب ہوگی۔ صدق اور کذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے۔ اور کبھی صدق و کذب کا اطلاق شی (نسبت تامة) کی ایسی کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے۔ جس کیفیت (ایجاب یا سلب) کے ساتھ وہ (نفس الامر میں) میں متصف ہے، یعنی ایسی نسبت تامة کی خبر دینا جو واقع کے مطابق ہو (یہ صدق ہے) یا واقع کے مطابق نہ ہو (یہ کذب ہے)۔ اس صورت میں صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہوں گے، پس اسی وجہ سے (کہ تفسیر اول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے خبر کے اوصاف سے ہیں) بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب توصیفی کے ساتھ آیا ہے اور بعض کتابوں میں خبر الصادق ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔

تشریح: والخبر الصادق الخ یہ عطف ہے الخواس پر، یہاں سے ماتن بحکم کا دوسرا سبب بیان کر رہے ہیں۔ خبر صادق پر حواس کو مقدم کیا اس وجہ سے کہ حواس میں عموم ہے اور خبر صادق میں خصوص جبکہ عموم مقدم ہوتا ہے خصوص پر، یا حواس زیادہ ہیں اور خبر صادق کم ہے۔ والعیزۃ للکائنات خبر صادق کا تعلق سمع کے ساتھ

ہے اور سب کا تعلق حواس کے ساتھ ہے تو گویا حواس موقوف علیہ ہوئے اور خبر صادق موقوف اور موقوف علیہ مقدم ہوتا ہے موقوف پر۔

ماثبات نے خبر کو مقید کیا ایک قید کے ساتھ جو الصادق ہے اس میں اشارہ ہے کہ وہ خبر جو صادق ہو وہ علم کے لئے سبب ہے احتراز ہے خبر کا ذب سے پھر صدق کبھی تو اتار سے معلوم ہوگا اتنے زیادہ لوگوں نے بات کی ہوگی کہ مجبوراً اُسے ماننا پڑے گا اور کبھی کسی بات کی صداقت اس وجہ سے ہوگی کہ یہ آپ ﷺ کی بات ہے۔ شارحؒ نے کہا المطابق للواقع یہاں پر صادق کی تعریف کرنا مقصود ہے کہ خبر صادق وہ ہے جو مطابق للواقع ہو مثلاً حکم نے کہا زید فائس اور خارج میں بھی زید واقعی کھڑا تھا تو یہ صادق ہے اور اگر خارج اس کے برعکس تھا تو یہ کاذب ہے۔ زید فائس میں قیام کی نسبت زید کی طرف ہوئی ہے اس میں دو چیزیں ہیں۔ (۱) وجود کلامی، (۲) وجود خارجی، اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے موافق ہو تو اسے صدق کہا جاتا ہے اور اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے خلاف ہو تو یہ کذب ہے۔

فان الخبر کلام الخ یہاں پر فائس میں فاء تعلیلیہ ہے۔ یہاں سے شارحؒ یہ بتانا چاہتے ہیں کہ میں صادق کی تعریف المطابق للواقع کے ساتھ کیوں کرتا ہوں اس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح سے کلام میں ایک چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت کلامی کہا جاتا ہے اسی طرح خارج میں بھی اس چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت خارجی کہا جاتا ہے اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو تو اس کو خبر صادق کہا جاتا ہے مثلاً جامعہ رحمانیہ معنی علم کے پیاسوں کا چشمہ ہے تو یہ ایک ایسا کلام ہے جس میں رحمانیہ کی جانب نسبت ثبوتی ہوئی ہے وہ یہ کہ پیاسوں کے لئے علم کا چشمہ ہے، اب اگر خارج میں بھی ایسا ہی ہے تو یہ خبر صادق ہے، اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے غیر موافق ہو تو اس کو کاذب کہا جاتا ہے، مثلاً زمین اوپر ہے لیکن جب خارج میں دیکھا گیا تو خارج اس کے خلاف تھا تو نسبت کلامی نسبت خارجی کے غیر موافق نکلا تو اس کو کذب کہا جاتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ دیگر متکلمین اسباب علم بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ الحواس والكلام النام جبکہ آپ نے یہاں پر والخبر الصادق کہا؟ جواب یہ ہے کہ الخبر الصادق سے مراد کلام ہے اس جواب کی طرف فان الخبر کلام سے اشارہ کیا گیا ہے جبکہ اس سے ایک دوسرے اعتراض کی دفع کی طرف بھی اشارہ

ہے وہ یہ کہ کوئی کہے گا کہ ممکن ہے کہ خبر سے یہاں مراد وہ خبر ہو جو کہ مبتدا کے لئے ہوتا ہے۔ جواب دیا کہ نہیں اس خبر سے مراد کلام ہے، جبکہ اس سے ایک اور اعتراض بھی دفع ہو جاتا ہے۔ وہ یہ ہے کہ معترض کہتا ہے کہ خبر کی صفت صادق بنانا ٹھیک نہیں کیونکہ صادق اور کاذب حکایت کی صفت ہے اور حکایت کے لئے محکی عنہ کا ہونا ضروری ہے اگر حکایت محکی عنہ کے مطابق ہے تو صادق ورنہ کاذب جبکہ خبر تو کبھی مفرد بھی ہوتا ہے مفرد میں حکایت کہاں ہوتا ہے؟ جواب یہ ہے کہ خبر میں حکایت اور محکی عنہ کا ہونا لازمی ہے جبکہ ادھر خبر سے مراد خبر مبتدا نہیں کہ وہ مفرد بھی ہوتا ہے اور مرکب بھی بلکہ یہاں مراد خبر سے کلام ہے اور کلام میں حکایت اور محکی عنہ دونوں ہوتے ہیں اگر واقعہ کے مطابق ہو تو صادق ورنہ کاذب ہے۔

وقد يقال ان الخ يه صدق اور كذب کی دوسری تفسیر بیان کی جاتی ہے اور الٹائی سے مراد نسبت تامہ ہے اور ما سے مراد کیفیات ایجاب و سلب ہیں اور هو ضمیر کا مرجع الٹائی ہے تو صدق کسی نسبت تام کے اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونے کی خبر دینا ہے جس کیفیت ایجاب یا سلب کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہو اور کذب کسی نسبت تامہ کے بارے میں اس کیفیت ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہو۔ مثلاً نفس الامر اور خارج میں برف کی طرف ٹھنڈک کی نسبت ایجابی اور ثبوتی ہے ایسی صورت میں کسی کا یہ کہنا کہ برف ٹھنڈا ہے صدق ہے اور اس کے خلاف کہنا کذب اخبار کو قرار دیا ہے اور اخبار مجر کی صفت ہے اس لئے اس تفسیر کی رو سے صدق اور کذب مجر کے اوصاف ہوں گے۔

فمن ههنا الخ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے الخیر الصادق کہا تو ایک جگہ مرکب توصیفی استعمال ہو جبکہ دوسری جگہ مرکب اضافی۔ یعنی خبر الصادق تو یہ کیوں؟

جواب: مرکب توصیفی اور مرکب اضافی دونوں ٹھیک ہیں مرکب توصیفی کی صورت میں الخیر الصادق میں صفت ہے جبکہ مرکب اضافی کی صورت میں یہ مجر کی صفت ہے۔

﴿ على نوعين احد هما الخبر المتواتر سمي بذلك لما انه لا يقع دفعة بل على

التعاقب والتوالي و هو الخبر الثابت على السنة قوم لا يتصور تواترهم اى لا يجوز

العقل تو افقہم علی الکذب و مصداقہ وقوع العلم من غیر شبہہ و هو بالضرورة موجب للعلم الضروري کالعلم بالملوک الخالیۃ فی الازمنۃ الماضیۃ والبلدان النائیۃ یحتمل العطف علی الملوک و علی الازمنۃ والاول اقرب وان کان ابعد فہلہنا امران احدہما ان المتواتر موجب للعلم و ذالک بالضرورة فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مکہ و بغداد و انہ لیس الا بالاخبار والثانی ان العلم الحاصل بہ ضروری و ذالک لانہ یحصل للمستدل وغیرہ حتی الصبیان الذین لا اہتداء لہم الی العلم بطریق الاکتساب و ترتیب المقدمات ﴿۔

ترجمہ: (اور خبر صادق) دو قسموں پر ہے، ان میں سے ایک تو خبر متواتر ہے نام اس لئے رکھا گیا کہ یہ خبر یکبارگی نہیں آتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور لگاتار واقع ہوتی ہے اور وہ ایسی خبر ہے جو اسنے لوگوں کی زبانی ثابت ہو، جن کا متفق علی الکذب ہوتا متصور نہ ہو، یعنی ان کے متفق علی الکذب ہونے کو عقل جائز قرار نہ دے اور اس کا مقصد علم کا حاصل ہونا ہے۔ بغیر کسی شبہ کے اور وہ بدیہی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے جیسے زمانہ ہائے ماضیہ میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم یہ احتمال رکھتا ہے، الملوک پر معطوف ہونے کا، اور الازمنہ پر معطوف ہونے کا اور اول درجگی سے زیادہ قریب ہے، اگرچہ لفظاً دور ہے، تو یہاں دو باتیں ہیں ایک تو یہ کہ خبر متواتر یقین کا فائدہ دیتی ہے، اور یہ بات بدیہی ہے کیونکہ ہم اپنے اندر مکہ و بغداد کے وجود کا یقین پاتے ہیں اور بلاریب یہ یقین خبروں سے ہی حاصل ہے دوسرے یہ کہ اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہے، اور یہ اس لئے کہ یہ یقین صاحب استدلال کو بھی اور استدلال کی صلاحیت نہ رکھنے والوں کو بھی حاصل ہوتا ہے۔ حتیٰ کہ ان بچوں کو حاصل ہوتا ہے جنہیں طریق اکتساب اور ترتیب مقدمات کی کوئی شد بد نہیں ہوتی۔

تشریح: علی نوعین احدہما الخبر المتواتر یہاں سے مقصود خبر صادق کی دو اقسام کی طرف اشارہ ہے (۱) خبر متواتر (۲) خبر رسول ﷺ سمي بذلك الشخ شارح نے یہاں پر اشارہ کیا وجہ تسمیہ کی جانب کہ خبر متواتر کو خبر متواتر اس لئے کہا جاتا ہے کہ یہ نمبر نمبر پر یعنی پے درپے واقع ہوتا ہے۔ دراصل یہ

مشتق ہے وِتر سے جس کے لغوی معنی ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنا پھر اس کو وحدت کے معنی سے مجرد کر کے فقط تالیخ اور توالی کے معنی میں استعمال کیا جاتا ہے۔

اعتراض وارد ہے کہ کیا یہ ضروری ہے کہ خبر متواتر کو متواتر اس وجہ سے کہا جاتا ہو کہ یہ پے درپے واقع ہوتا ہے اگر بہت سارے آدمی ایک دفعہ ایک بات نقل کرے تو اس سے تواتر حاصل نہیں ہو سکتا؟

جواب یہ ہے کہ ایک کسی چیز کا امکان ذاتی ہے اور ایک امکان وقوعی، بہت سارے لوگوں کا ایک ہی دفعہ ایک بات کی خبر دینا اگرچہ امکان ذاتی تو رکھتا ہے لیکن امکان وقوعی نہیں رکھتا۔

وہو الثابت الخ یہاں شارح نے الخبر نکال کر ہو ضمیر کا مرجع بیان کیا ہے۔

لايجوز العقل الخ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر اُسے کہا جاتا ہے کہ کسی قوم کے لئے اس پر جھوٹ کے ساتھ اتفاق محصور نہ ہو جبکہ تصور تو ہر چیز کی ممکن ہے؟

جواب: مراد تصور سے امکان ہے اور مراد امکان سے امکان وقوعی ہے عموماً معاشرہ میں ایسا نہیں ہوتا کہ اتنے تعداد میں لوگ کذب پر اتفاق کرے اگرچہ ایسا کرنا فی نفسہ ممکن ہے۔

ومصدقه الخ شارح کا عرض یہاں پر دفع اعتراض ہے کہ آپ نے کہا کہ علی السنۃ قوم الخ تو اس قوم کی زبانوں سے کتنی زبانیں مراد ہیں؟ جواب: بعض علماء متواتر کے لئے لوگوں کی تعداد مقرر کرتے ہیں کہ ۱۰ سے اوپر ہوں اور بعض کہتے ہیں کہ ۱۵ سے اوپر ہو لیکن شارح کہتے ہیں کہ میرے نزدیک تعداد کے لئے کوئی اعتبار نہیں بلکہ خبر متواتر وہ ہے جس سے علم یقینی حاصل ہو جائے۔ بعض حضرات کے نزدیک خبر متواتر میں حصول جزم کے لئے کم از کم چار افراد کا ہر زمانہ میں ہونا ضروری ہے انہوں نے شہود زنا پر قیاس کیا ہے اور قاضی ابوبکر باقلانی کے نزدیک چار سے زیادہ ہونی چاہئے اس لئے کہ شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پڑتی ہے اگر چار کی خبر مطلقاً مفید یقین ہوتی تو شہود زنا میں تعدیل کی ضرورت پیش نہ آتی انہوں نے اس پر قیاس کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کفار کی خبر کے لئے بارہ افراد بھیجے تھے کما قال اللہ بعثنا منهم النبی عشر نقیبا اور بعض نے کہا کہ تعداد مجربین میں ۲۰ ہونا ضروری ہے انہوں نے اس آیت پر قیاس کیا ہے ان یکن منکم عشرون صابرون الخ بعض کے نزدیک چالیس کی تعداد ضروری ہے انہوں نے فرمان باری تعالیٰ یا ایہا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک من المؤمنین پر قیاس کیا ہے یہ آیت اُس دن نازل ہوئی

جس دن حضرت عمر فاروق ایمان لائے تھے اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ملا کر مسلمانوں کی تعداد چالیس ہوئی تھی اور بعض نے ستر۰ کا ہونا ضروری قرار دیا ہے انہوں نے فرمان باری تعالیٰ و اختصار موسیٰ قومہ سبعین و رجلاً سے استدلال کیا ہے تاہم ان تمام قیاسات اور استدلالات میں رکاکت ہے اس لئے مصنف نے فرمایا کہ میرے نزدیک تعداد اصل نہیں بلکہ متواترہ ہے جس سے علم یقینی حاصل ہو سکے۔

وہو موجب للعلم الضروری الخ باتن یہاں پر خبر متواتر کا حکم بیان کرتے ہیں۔ (۱) خبر کے متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا لازمی طور پر۔ (۲) یہ حاصل شدہ علم بدیہی ہوگا نظری نہیں ہوگا۔

یحتمل الخ یہاں پر البلدان کا عطف المملوک پر ہے یا الازمنہ العاضیہ پر دونوں صورتیں ٹھیک ہیں لیکن ہر ایک میں ایک قبح اور ایک حسن ہے، اگر عطف ملوک پر ہو تو قبح یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ کے درمیان فاصل ہے اور حسن یہ ہے کہ آپ کو دو چیزوں کا علم حاصل ہوگا ایک سابقہ بادشاہوں کا اور دوسرا دور دور کے علاقوں کا اور اگر عطف الازمنہ پر ہو جائے تو حسن یہ ہے کہ عطف قریب پر بلا فاصل آجائے گا اور قبح یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف لہ کا ایک علم ہوگا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ عطف البلدان کا المملوک پر زیادہ مناسب ہے اگرچہ لفظاً بعید ہے کیونکہ دو علموں کا حصول ایک علم کے حصول سے بہتر ہے۔

فلہذا امران ہمیں متن سے دو باتیں حاصل ہو گئیں (۱) خبر متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا اور خبر متواتر کے ذریعے علم کا حصول قطعی اور لازمی ہوگا ایسا نہیں ہو سکتا کہ خبر متواتر ہو اور علم حاصل نہ ہو، (۲) خبر متواتر کے ذریعے حاصل شدہ علم بدیہی اور ضروری ہوگا استدلالی اور نظری نہیں ہوگا، وجہ یہ ہے کہ بعض اوقات خبر متواتر کے ذریعے ایسے چھوٹوں کو بھی علم حاصل ہو جاتا ہے جو کہ فکر اور استدلال نہیں جانتے، بعض شارحین کا کہنا ہے کہ یہاں تین باتیں حاصل ہو گئیں۔ (۱) خبر متواتر کے ذریعے علم حاصل ہوگا، (۲) اس علم کا حصول لازمی اور قطعی ہوگا، (۳) یہ علم بدیہی اور ضروری ہوگا فکری اور استدلالی نہیں ہوگا۔

﴿وَأَمَّا خَيْرُ النَّصَارَىٰ فَقَتْلُ عِيسَىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْيَهُودُ بِتَابِيدِ دِينِ مُوسَىٰ﴾

عليه السلام فتواتره ممنوع فان قيل خبر كل واحد لا يفيد إلا الظن وَضَمَّ الظن

الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب

المجموع لانه نفس الاحاد ، قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع

الانفراد كقوة الحبل المؤلف من الشعرات﴾۔

ترجمہ: رہی نصاریٰ کی خبر عیسیٰ علیہ السلام کے قتل کئے جانے کے متعلق اور یہود کی خبر دین موسیٰ کے ابدی ہونے کے متعلق، تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں۔ پھر اگر اعتراض کیا جاوے کہ ہر واحد کی خبر صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے، اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانا یقین پیدا نہیں کرتا۔ اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ (مجموعہ) عین آحاد ہے، ہم جواب دیں گے کہ بسا اوقات اجتماع کی حالت میں وہ بات پیدا ہو جاتی ہے جو تنہا ہونے کی حالت میں نہیں ہوتی، جیسے بہت سے بالوں سے مرکب رسی کی قوت ہے۔

تشریح: واما خبر النصاری الخ یہاں پر شارح کا عرض ایک اعتراض مقدر کا جواب دینا ہے لیکن اس سے پہلے محل اعتراض جاننا ضروری ہے پہلے ہم نے کہا فہلہذا امران (۱) خبر متواتر مفید علم ہے (۲) خبر متواتر مفید علم بدیہی ہے، اب اعتراض کا محل یہاں پر پہلا امر ہے ”جو مفید علم ہے“ تو معترض کہتا ہے کہ تم کہتے ہو کہ خبر متواتر مفید علم ہے تو میں تم کو دکھاتا ہوں کہ خبر متواتر ہوگا اور مفید علم نہیں ہوگا مثلاً نصاریٰ یعنی عیسائی کہتے ہیں کہ عیسیٰ علیہ السلام قتل کئے گئے ہیں۔ ان کے مابین یہ بات تواتر ابد تواتر و نسل بعد نسل نقل کی گئی ہے تو تواتر ثابت ہے حالانکہ اس سے علم حاصل نہیں جبکہ اس بات کی ضد ثابت ہے لہذا تواتر ثابت ہے لیکن مفید علم نہیں جبکہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر مفید علم ہے۔ اور اسی طرح یہود کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام کا دین ہمیشہ کے لئے رہے گا اور یہ بھی تواتر سے ثابت ہے اور باوجود اس کے مفید علم نہیں ہے؟ بلکہ اس بات کی ضد ثابت ہے کہ یہ دین منسوخ ہے؟

جواب: تواتر اس وقت مفید علم ہوگا جب تواتر صحیح ہو حالانکہ ان کا تواتر غلط ہے لہذا اس سے علم حاصل نہیں ہوگا۔ اب نصاریٰ کی خبر کی تواتر کیوں صحیح طور پر ثابت نہیں۔

واقعہ عیسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام کا اس طرح ہوا تھا کہ عیسیٰ کے قوم کے چند آدمیوں نے عیسیٰ کی قتل کا منصوبہ بنایا بعض حضرات ۵ آدمی اور بعض ۷ آدمی بتاتے ہیں، وہ عیسیٰ کے پیچھے آگئے اور ان کو لے

گئے عیسیٰ کو پتہ ہی نہ تھا ان میں سے اللہ نے ایک آدمی کو عیسیٰ کی صورت میں متشکل کیا اور انہوں نے اس کو قتل کر ڈالا جب اس کو قتل کر ڈالا تو یہ پھر حیران ہوئے کہ ہم تو ۵ یا ۷ آدمی تھے ہمارا ایک ساتھی کہاں گیا؟ اور اگر ہم نے ساتھی کو قتل کر ڈالا تو وہ عیسیٰ کہاں گئے؟ تو یہ ۵ یا ۷ آدمی تھے اور پانچ یا سات آدمیوں کی تو اتار تو صحیح ہی نہیں لہذا ان کی تو اتار کی ابتدا ہی غلط ہے۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں یہودیہ تو اتار نقل کرتے ہیں کہ موسیٰ نے فرمایا تھا کہ ”تَمَسْكُوا بِالْحَبْلِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ“ یعنی تا قیامت یوم السبت کی تعظیم پر مضبوطی سے عمل پیرا رہنا اور یہ اشارہ اس بات کی صراحت ہے کہ دین موسوی ابدی اور ناقابل تفتیح ہے تو ہم ان کو جواب دیتے ہیں کہ ان کا یہ تو اتار اس وقت صحیح ہوتا جب ایک عدد کثیر ہر زمانے میں جس کا متفق علی الکذب ہونا عاۃً محال ہو اگر روایت کرتے تو کوئی بات تھی لیکن تمام زمانوں میں یہ بات تو اتار کے ساتھ ثابت نہیں کیونکہ ایک زمانہ میں بخت نصر نے یہود کا صفایا کر لیا اور ان کی باقی ماندہ تعداد مفید تو اتار ہی نہیں رہتی تھی۔

حضرت موسیٰ علیہ السلام کے بارے میں یہ خبر کس نے مشہور کی اسلام کے آنے کے بعد ابن راوندی نامی ایک شخص نے جو زندقہ تھی یہ خبر یہودیوں میں مشہور کر دی کہ وہ اس خبر کو اسلام اور مسلمانوں کے خلاف دلیل کے طور پر استعمال کریں کہ حضرت موسیٰ دین یہودیت کو ابدی ارشاد فرما گئے ہیں اور اس کی ابدیت جب ہی قائم رہ سکتی ہے کہ قیامت تک کوئی اور دین نہ آئے تو اسلام کیسے دین برحق ہو سکتا ہے۔

خلاصہ جواب یہ ہوا کہ ہم اس قسم کی خبروں کو تو اتار کا درجہ ہی نہیں دیتے۔ تو اس سے تو اتار کیسے حاصل ہوگی جب تو اتار حاصل نہیں تو علم حاصل نہیں۔

فان قبل الخ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہوتی ہے اور خبر متواتر خبر واحد کا مجموعہ ہوتا ہے تو گویا خبر متواتر میں ایک ظن دوسرے ظن سے ملتا ہے اور ایک ظن دوسرے ظن سے مل کر یقین نہیں بن سکتا تو خبر متواتر کے ذریعے یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے کیونکہ جب مجموعہ میں سے ہر ایک کے اندر کذب کا احتمال ہے تو خبر متواتر مفید یقین کیسے ہو سکتا ہے۔

جواب یہ ہے کہ آپ کی بات صحیح ہے کہ خبر واحد مفید ظن ہے لیکن مجموعہ مفید ظن نہیں کیونکہ ضروری نہیں کہ افراد کا جو حکم ہو وہی مجموعہ کا ہو لہذا افراد میں ظن کا ہونا مجموعے کے ظن کا سبب نہیں اس کی مثال یہ ہے

مثلاً ایک رسی ہے اس کے ایک دھاگہ کو آسانی کے ساتھ آدمی کاٹ سکتا ہے لیکن مجموعہ کا کاٹنا مشکل ہو جاتا ہے لہذا افراد کا حکم اور ہے اور مجموعے کا حکم اور ہے، لہذا افراد کے اندر احتمال کذب مجموعے کے احتمال کذب کو مستلزم نہیں۔

﴿فان قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت والاختلاف ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر والمتواتر قد انكرت افادته العلم جماعة من العقلاء كالسمنية والبراهمة قلنا هذا ممنوع بل قد يتفاوت النوع الضروري بواسطة التفاوت في الالف والعادة والممارسة والاختلاف بالبال وتصورات الاطراف وقد يختلف فيه مكابرة وعناداً كالسوفسطائية في جميع النظريات﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ضروریات میں نہ تو تفاوت ہوتا ہے اور نہ اختلاف اور حال یہ ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو وجود اسکندر کے علم سے اقویٰ پاتے ہیں۔ اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمنیہ اور براہمہ نے انکار کیا ہے ہم جواب دیں گے کہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہوتا تسلیم نہیں بلکہ ضروری کے اقسام میں انیت و عادیۃ اور استعمال اور دل میں بات کے گزرنے اور (تفسیر کے) اطراف (موضوع و محمول کے) تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے باہمی تفاوت ہوتا ہے اور تکبر و عناد کی وجہ سے بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے، جیسے سوفسطائیہ (کا اختلاف ہے) تمام بدیہیات کے اندر۔

تشریح: فان قيل الخ محل اعتراض امر ثانی ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر متواتر علم بدیہی کے لئے مفید ہے تو علم بدیہی میں تفاوت اور فرق نہیں ہونا چاہئے حالانکہ بعض اوقات اس میں تفاوت ہوا کرتا ہے مثلاً بعض باتیں خبر متواتر کے ساتھ زیادہ واضح ہوتی ہیں اور بعض باتیں کم واضح ہوتی ہیں مثلاً الواحد نصف الاثنین زیادہ واضح اور وجود سکندر کم واضح جبکہ دونوں بدیہی ہیں تو اس میں تفاوت واقع ہے اور علم بدیہی بلا تفاوت ثابت ہوتا ہے لہذا خبر متواتر مفید علم بدیہی نہیں؟

جواب یہ ہے کہ الفت اور رغبت کی فرق سے تفاوت واقع ہو جاتا ہے بعض باتیں اتنی زیادہ ہوتی ہیں کہ ان کی بداهت سب پر واضح ہو جاتی ہے لیکن بعض باتیں کم ہوتی ہیں ان کا تذکرہ کم ہوتا ہے لہذا اُس کی بداهت بھی کم واضح ہوتی ہے۔ لہذا یہ تفاوت الفت و عادت اور بار بار تذکرے کرنے اور نہ کرنے سے حاصل ہوا کہ جن کے تذکرے زیادہ ہیں وہ زیادہ واضح اور جن کے کم ہیں تو وہ کم واضح۔ لہذا اس میں خبر متواتر کی کیا تصور ہے۔

اعتراض کا شق ثانی: سُمَیَہ اور براہمہ کے نزدیک خبر متواتر علم یقینی کے لئے مفید نہیں جبکہ بدہیات سے انکار نہیں کیا جاتا ہے لہذا خبر متواتر مفید علم بدیہی نہیں؟

جواب: ان کا یہ انکار تو ان کے بعض، عناد اور تکبر کی وجہ سے ہے جس طرح سوفسطائیہ حقائق الاشیاء سے انکار کرتے ہیں تو حقائق اپنی جگہ ثابت ہیں جبکہ ان کا انکار عناد پر مبنی ہے سمیہ اور براہمہ کا انکار بھی اُن کے جہل، تکبر و عناد پر مبنی ہے لہذا ان کے انکار سے خبر متواتر کی حیثیت متاثر نہیں ہو سکتی کہ وہ علم بدیہی کے لئے مفید نہ بنے۔

﴿ السُّمَیَیَہ ﴾

یہ لفظ سین کے ضمہ اور میم کے فتح کے ساتھ ہے۔ مسکرت میں شمین زاہد اور تارک الدنیا کو کہتے ہیں۔ بھکنو نامی بدھ مذہب کے ایک زاہد شمنی کے لقب سے پکارے جاتے تھے بعد میں تمام پیروکار بدھ مذہب کو شمنی کہا جانے لگا۔ پھر عربوں نے اس لفظ کو سُمنی بنایا اور وسط ایشیاء میں یہ لفظ شامانی مشہور ہوا۔ زکریا رازی از البرہرونی نے بدھ مذہب کا تذکرہ سمیہ کے نام سے کیا ہے، بعض کہتے ہیں کہ یہ لفظ ہندوستان کے مشہور سومات مندر کی طرف منسوب ہے، بعض کہتے ہیں کہ سُمن کفار ہند کے ایک بت کا نام ہے جس کی طرف منسوب ہے۔

﴿ والبراہمہ ﴾

اس سے کفار ہندی ایک قوم مراد ہے جو برہمن نامی اپنے ایک سردار کی طرف منسوب ہو کر براہمہ کہلائی اور بعض لوگوں کا یہ بھی قول ہے کہ برہام ایک بت کا نام تھا اس کی پوجا کرنے والے اس کی طرف منسوب ہو کر براہمہ کہلائے۔ یہ لوگ نبوت کا انکار کرتے ہیں اور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نبوت کی دلیل

معجزہ ہے۔ جس کا مشاہدہ عہد نبوت کے لوگوں نے کیا، لہذا معجزہ صرف ان کے لئے دلیل نبوت ہو سکتا ہے اور غائبین یعنی عہد نبوت کے بعد کے لوگوں کے لئے جنہوں نے کسی معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا، ان کے لئے دلیل نبوت نہیں ہو سکتا۔ اب اگر ان سے یہ کہا جائے کہ بعد کے لوگوں نے خود اگرچہ معجزہ کا مشاہدہ نہیں کیا لیکن صدور معجزہ کا علم انہیں خبر متواتر سے حاصل ہے تو ان کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں۔

﴿والنوع الثاني خبر الرسول المؤيد اى الثابت رسالته بالمعجزة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي فانه اعم والمعجزة امر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى وهو اى خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي اى الحاصل بالاستدلال اى النظر فى الدليل وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبرى وقيل قول مولف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم وعلى الثانى قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع واما قولهم الدليل هو الذى يلزم من العلم به العلم بشى آخر فبالثانى اوفق﴾۔

ترجمہ: اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کو (اللہ کی طرف سے) قوت بخشی گئی ہو۔ یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام شرعیہ پہنچانے کے لئے جوٹ فرمایا ہو۔ اور (بعض لوگوں کی طرف سے) رسول میں اس کتاب نازل ہونے کی شرط لگائی جاتی ہے۔ بخلاف نبی کے کہ وہ عام ہے، اور معجزہ وہ عادت (الہی) کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعہ اس شخص کی سچائی کو ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے جو اپنے رسول اللہ ﷺ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اور وہ خبر رسول ایسے علم کا موجب ہوتا ہے جو استدلال یعنی دلیل میں نظر کرنے (مقدمات کو ترتیب دینے) سے حاصل ہوتا ہے۔ اور دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی مطلوب خبری کے علم کی طرف ممکن ہو، اور کہا گیا کہ (دلیل) چند قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو، تو پہلی تعریف کی بناء پر وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہے اور دوسری تعریف کی بناء پر ہمارا

قول ”العالم متغیر وکل متغیر حادث“ ہے۔ بہر حال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے دوسری شئی کا علم لازم آئے، تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

تشریح: والنوع الثانی خبر الرسول الخ اس سے پہلے ماتن نے خبر الصادق کا قسم اول بیان کیا اب یہاں سے قسم ثانی بیان کر رہے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ خبر الرسول کو خبر متواتر پر مقدم کرنا چاہیے تھا اس وجہ سے کہ خبر متواتر عام لوگوں کو بھی حاصل ہو سکتا ہے جبکہ خبر رسول تو یقینی کو حاصل ہوتا ہے اور رسول اور نبی کا درجہ اعلیٰ ہے عام لوگوں پر؟

جواب: خبر متواتر کو اس لئے مقدم کیا کہ اس میں عموم ہے اور خبر رسول میں خصوص ہے اور عموم مقدم ہوتا ہے خصوص پر اور خبر متواتر مفید علم بدیہی کا ہے اور خبر الرسول مفید علم نظری کا ہے اور بدیہی کا حصول آسان ہوتا ہے اور نظری کا حصول مشکل ہوتا ہے لہذا آسان کو مشکل پر مقدم کر دیا۔

الرسول جب خبر کے ساتھ الرسول کا قید لگایا گیا تو اشارہ ہے کہ ہمارا مقصود مطلق خبر نہیں ہے بلکہ خبر الرسول ہے۔ المویذ بالمعجزة اشارہ ہے کہ تغیر کی بات وحی ہوتی ہے تو وہ اپنی جگہ ایک قوی اور مضبوط بات ہے جبکہ کبھی کبھار اللہ تعالیٰ نبی ﷺ کی بات کو معجزے سے اور بھی مضبوط اور قوی کر دیتے ہیں۔

الثابت ورسالته شارح نے الثابت الخ کا قید لگایا اس سے عرض یہ ہے کہ معجزہ کے ساتھ ذات الرسول ثابت کرنا مقصود نہیں بلکہ معجزہ سے مقصود رسالت کا اثبات ہے۔

خبر مضاف الرسول مضاف الیہ ہم رسول کا بحث کرتے ہیں جو کہ مضاف الیہ ہے رسول کہتے ہیں انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخ الخلق لتبلیغ الاحکام۔

انسان کا قید لگا کر اس کے ذریعے خارج کیا گیا جنات اور ملائکہ کو کما ورد فی التنزیل وما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیہ۔ بعثہ اللہ اس قید کے ساتھ اشارہ کیا کہ اگر اس کی تفسیر ارسلہ اللہ کے ساتھ کر دیتے تو پھر اخذ المحدود فی الحد لازم آتا تو اس اعتراض سے بچنے کے لئے بعثہ اللہ کہہ کر

اس اعتراض سے جان چھڑایا۔ لتبلیغ الاحکام لام اجلیہ ہے اس کے بعد الشرعہ محذوف ہے کیونکہ بعض احکام کا تعلق دنیا سے ہوتا ہے اور نبی دنیوی کاموں کی تبلیغ کے لئے نہیں بھیجا جاتا ہے، جیسے نبی ﷺ نے ان

صحابہ کرام سے فرمایا جو اپنے کھجوروں میں تاہیر کا عمل کیا کرتے تھے کہ یہ کام تم کیوں کرتے ہو؟ صحابہ کرام نے فرمایا کہ اس سے کھجوروں میں زیادتی آتی ہے تو نبی ﷺ نے فرمایا کہ یہ کام نہ کرو، جب صحابہ نے یہ عمل چھوڑا، تو اسی سال خلاف معمول کھجوریں کم ہوئیں، پھر نبی ﷺ نے فرمایا انتم اعلم بامور دنیا کم۔

احکام حکم کی جمع ہے خطاب اللہ المتعلق بالفعال المکلفین۔ وقد یشتراط اس میں نبی اور رسول کی نسبت کی طرف اشارہ ہے اس میں کئی اقوال ہیں۔ (۱) رسول اور نبی دونوں الفاظ مترادف ہیں یہ شارح اور ماتن کا مذہب ہے۔ (۲) رسول عام ہے نبی خاص ہے رسول فرشتہ بھی ہو سکتا ہے انسان بھی ہو سکتا ہے جبکہ نبی صرف انسان ہو سکتا ہے۔ (۳) جمہور کے نزدیک نبی عام ہے اور رسول خاص، نبی انسان بعثہ اللہ تعالیٰ الی الخلق لاحکام الشرعیۃ۔ رسول انسان بعثہ اللہ الی الخلق لاحکام الشرعیۃ ومعہ کتاب متجدد۔

وقد یشتراط شارح نے مجہول کا صیغہ لاکر اس قول کے ضعیف ہونے کی طرف اشارہ کیا، وجہ ضعف یہ ہے کہ اگر رسول میں نزول کتاب کی شرط معتبر ہوتی تو رسولوں اور کتابوں کی تعداد برابر ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے کیونکہ رسولوں کی تعداد ۳۱۳ اور کتابوں کی تعداد ۱۰۴ ہیں جن میں چار بڑی کتابیں اور باقی صحیفے ہیں، بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ ایک ہی کتاب یکے بعد دیگرے مختلف انبیاء پر نازل ہوئی ہو جیسا کہ سورۃ فاتحہ کئی بار نازل ہو چکا ہے لیکن یہ جواب اس لئے ضعیف ہے کہ یہ ایک احتمال ہے جو کہ ناکافی ہے۔

(۴) بعض لوگ کہتے ہیں کہ رسول اور نبی کے درمیان تباہی ہے کہ کوئی رسول نبی اور کوئی نبی رسول نہیں۔

معجزہ: بمعنی عاجز کرنی والی تا یہاں مبالغہ کے لئے یا وصفیت سے اسمیت کی طرف منتقل کرنے والی، معجزہ امر خارق کو کہا جاتا ہے ہر وہ کام جو عادت کے موافق ہو تو وہ معجزہ نہیں جیسے خوراک اور اگر خارق العادت ہوں تو پھر معجزہ ہے جیسے شق القمر معجزہ اظہار حق کے لئے ہوتا ہے۔ اس قید کے ساتھ کرامت اور سحر سے احتراز لازم آتا ہے۔

وہوای خبر الرسول یوجب العلم الضروری شارح رحمہ اللہ علیہ کا مقصود ای خبر الرسول سے اشارہ ہے مرجع کی طرف کسی کا خیال ہے کہ ہوگا مرجع صرف خبر ہے یا صرف رسول ہے شارح نے بتایا کہ ہوگا مرجع خبر رسول ہے جو موجب علم استدلالی ہے اور مضمیر کے ساتھ اس کو اس لئے ذکر کیا گیا کہ قاعدہ ہے کہ جو چیز پہلے صراحتاً ذکر ہو دوبارہ مضمیر کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے جیسے جاء فی ذہد وهو راکب۔

یوجب العلم الاستدلالی ^{متکلمین} کہتے ہیں کہ جب علم مطلق ذکر کیا جائے تو اس سے مراد یقین ہوتا ہے اور وہ یقین جو مقابل ثلث ہوتا ہے الحاصل بالاستدلال اشارہ اس بات کی جانب ہے کہ یقین اور علم جو انسان کو اس خبر رسول کے ساتھ حاصل ہوتا ہے یہ موقوف ہوگا استدلال پر۔

ای النظر: اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ الحاصل بالاستدلال تو استدلال باب استعمال ہے اور استعمال میں سین طلب کے لئے ہے تو معلوم ہوا کہ خبر رسول آپ کو اس وقت حاصل ہوگا جب آپ دلیل طلب کرے، طلب دلیل کے بعد انسان کو خبر الرسول حاصل ہوگا؟

جواب: کہ مراد یہاں پر استدلال سے انظر فی الدلیل ہے اور نظر کہتے ہیں کہ ترتیب امور معلوم لیوصل بہا الی امر مجهول۔

وهو الذى السخ یہاں سے شارح رحمہ اللہ علیہ دلیل کی تین تعریفیں ذکر کرتے ہیں پہلی تعریف متکلمین کی ہے وهو الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبری یکن التوصل میں اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ اس تعریف کی رو سے نتیجہ کی طرف پہنچنا ضروری نہیں ہے بلکہ امکان کافی ہے حتیٰ کہ اگر کوئی عالم میں نظر و فکر کرے اور اُس کے ذہن کی رسائی بالفعل کسی نتیجہ کی طرف نہ ہو تو نفس امکان بھی کافی ہے اور اس کو دلیل سمجھا جائے گا توصل باب تفعّل سے ہے اس میں کلفت اور مشقت کی طرف اشارہ ہے کہ استدلال کلفت پر مشتمل ہوتا ہے۔

قول مؤلف: یہاں سے دلیل کے لئے دوسری تعریف ذکر ہو رہی ہے اور یہ مناطہ کی تعریف سے قول مؤلف من قضایا يستلزم لادانہ قولاً آخر۔

ترتیب دینا معلوم اشیاء کو جس کے ذریعہ سے مجهول اشیاء کا علم لازم آتا ہے اس تعریف کی ۱۰ سے

نتیجہ کی طرف پہنچنا لازمی اور ضروری ہے تو پہلی تعریف ممکن التوصل ہے اور دوسری تعریف موجب التوصل ہے پہلی تعریف مفرد ہے اور دوسری تعریف مرکب ہے۔

او اما قولہم الخ یہاں سے شارح تیسری تعریف بیان فرماتے ہیں یہ بھی مناطہ کی تعریف ہے یلزم من العلم بہ العلم بشئ آخر۔

دلیل بروزن فعلیل صفت مشبہ کا صیغہ ہے ماسخوذ من الدلالات اور دلالت کہتے ہیں کہ ہوالذی یلزم من العلم بہ العلم بشئ آخر دھواں سے آگ پر دلالت حاصل کرنا تو شارح فرماتے ہیں کہ یہ تیسری تعریف دوسری تعریف کے ساتھ زیادہ موافق ہے کہ تیسری تعریف مرکب ہے اور دوسری تعریف بھی مرکب ہے تیسری تعریف موجب التوصل اور دوسری تعریف بھی موجب التوصل ہے۔ پھر اوافق کا صیغہ اسم تفضیل کا صیغہ ہے اس میں اشارہ ہے کہ تیسری تعریف دوسری کے ساتھ زیادہ موافق ہے لیکن پہلی تعریف کے ساتھ اس کی تطبیق ممکن ہے صورت یہ ہوگی کہ جس وقت عالم کے احوال حدوث امکان وغیرہ پر نظر کیا جائے اس انداز سے کہ حدوث اور امکان وغیرہ حد اوسط بن جائے تو لازمی طور پر مرتب مقدمات وجود میں آئیں گے اور وجود صانع کے علم کو تسلیم ہو جائے گا تو اس تعریف کے لحاظ سے عالم جو کہ مفرد ہے وجود صانع کے لئے دلیل بن جائے گا۔

و اما کونہ موجبا للعلم فللقطع بان من اظهر الله تعالى المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا فيما آتٰ به من الاحكام و ان كان صادقا بقطع العلم بمضمونها قطعاً و اما انه استدلالی فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبت رسالته بالمعجزات، وکل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع۔

ترجمہ: اور بہر حال خبر رسول کا موجب علم یقین ہونا تو اس بات کا یقین رکھنے کی وجہ سے ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے جس کے ہاتھ پر دعویٰ رسالت میں اس کی تصدیق کرنے کے لئے معجزہ ظاہر فرمایا ہے، وہ اپنے لئے ہوئے احکام میں سچا ہوگا، اور جب وہ سچا ہوگا، تو ان احکام کے مضمون کا علم و یقین حاصل ہوگا اور یہی یہ بات کہ وہ (خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم) استدلالی ہے۔ تو یہ استدلال اور اس بات کے استحضار پر موقوف ہونے کی وجہ سے ہے، کہ یہ اس

ذات کی خبر ہے، جس کی رسالت معجزات سے ثابت ہے، اور ہر وہ خبر جس کا یہ حال ہو وہ صادق ہے اور اس کا مضمون واقع ہے۔

تشریح: واما کوئہ موجباً الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض دلیل بیان کرتا ہے مصنفؒ کے دو دعوؤں کا، پہلا دعویٰ یہ کہ خبر الرسول موجب علم ہے دوسرا دعویٰ یہ کہ خبر الرسول موجب علم استدلالی ہے۔ یہاں سے پہلے دعوے کا دلیل بیان کرتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ خبر رسول موجب علم یقینی اس لئے ہے کہ رسول وہ انسان ہوتا ہے جس کے ہاتھ پر معجزات ظاہر ہوئے ہوں اور اسی طرح انسان حق اور سچ ہوا کرتا ہے اور اس کی لائی ہوئی تمام باتیں حق و سچ ہوتی ہیں، لہذا اس سے حاصل شدہ علم سچ اور یقینی ہوتا ہے۔

واما انه استدلالی الخ یہاں سے دوسرے دعویٰ کا دلیل بیان ہو رہا ہے کہ خبر الرسول سے علم استدلالی حاصل ہوتا ہے اس سے حاصل شدہ علم استدلال پر موقوف ہوا کرتا ہے، نفس الامر میں استدلال کی ضرورت نہیں لیکن آپ کے سامنے اس کی احتضار کے لئے ضروری ہے کہ آپ استدلال سے کام لے۔ اس میں مغربی اور کبریٰ بنائے حد اوسط کاٹ کر نتیجہ نکال لے اور یہی استدلال ہے مثلاً خبر رسول کے بارے میں ہمارے ذہن میں بات متحضر ہے کہ یہ ایسے انسان کی بات ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اور یہ بات بھی متحضر ہے کہ ایسے انسان کی بات سچی ہوتی ہے تو یہ بات نکل آئی کہ خبر رسول کا مضمون یقینی ہے۔

کان صادقاً الخ جب نبی ﷺ کے ہاتھ پر معجزہ آیا اور ثابت ہوا تو یہ حق ہے کہ اس کے تمام انفعال، عادات و اطوار اور اقوال حق اور سچ ہوں گے اس میں کسی قسم کی کذب کی گنجائش نہیں ہے ثابت ہوا کہ انبیاء علیہم السلام قبل النبوت اور بعد النبوت معصوم ہیں۔ احکام سے مراد احکام دینیہ ہیں کیونکہ آپ ﷺ فرماتے ہیں ”انعم اعلم بامور دنیا کم۔“ ہر نبی احکامات شرعیہ اور اخرویہ بیان کرنے کے لئے دیا میں بھیجا جاتا ہے نہ کہ دنیوی امور کے لئے۔

والعلم الثابت به ای نخبر الرسول یضاهی ای یشابه العلم الثابت بالضرورة

کالمحسوسات والبدیہیات والمتواترات فی التیقن ای عدم احتمال القیض والشبہ

ای عدم احتمال الزوال بتشکیک المشکک فهو علم بمعنی الاعتقاد المطابق
الجازم الثابت والا لکان جهلاً أو ظناً أو تقليداً۔

ترجمہ: اور جو علم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے، وہ یقینی ہونے یعنی نفیض کا احتمال نہ رکھنے
اور ثابت ہونے یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا احتمال نہ رکھنے میں اس علم کے مشابہ ہوتا
ہے۔ جو صفت ضرورت کے ساتھ (یعنی بلا استدلال و ترتیب مقدمات) حاصل ہوتا ہے۔ جیسے
محسوسات (کا علم) اور بدیہات (کا علم) اور متواترات (کا علم) پس وہ (خبر رسول سے حاصل ہو
نے والا علم) علم بمعنی ایسے اعتقاد کے ہے، جو (واقع کے) مطابق ہو جازم اور ثابت ہو، ورنہ جہل
ہو گا یا ظن ہو گا یا تقلید ہو گا۔

تشریح: اس سے قبل مصنفؒ نے حواس اور خبر متواتر کے ذریعے حاصل ہونے والے علم کو ضروری بتایا
تھا تو اس سے یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ چونکہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم نظراً و استدلالاً پر موقوف ہے اور
نظراً و استدلالاً بمعنی ترتیب مقدمات میں غلطی کا امکان ہے۔ اس بناء پر شاید خبر رسول سے حاصل شدہ علم
ظن کے معنی میں ہو یا یقین ہی کے معنی میں ہو، مگر اس یقین سے کم تر ہو جو یقین بدیہات سے حاصل ہوتا
ہے، یا جو یقین محسوسات سے حواس کے ذریعہ اور متواترات سے خبر متواتر کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے، اس
وہم کو دور کرنے کے لئے مصنفؒ نے فرمایا کہ خبر الرسول سے حاصل ہونے والا علم اگرچہ نظری و استدلالی
ہے یا بنی ہم یقین میں وہ علم ضروری کے مشابہ ہے۔

”کالمحسوسات الخ یہ ماتن“ کے قول ”العلم الثابت بالضرورة“ کی مثال ہے۔ تقدیر عبارت یہ
ہے ”کالعلم بالمحسوسات الخ“ یعنی جیسے محسوسات اور بدیہات اور متواترات کا علم ضروری یقین کے
معنی میں ہے بالکل اسی طرح خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم استدلالی یقین کے معنی میں ہے۔

فی التیقن الخ یقین کسی بات کے جزم یعنی ایسے طور پر جاننے کو کہتے ہیں، کہ مخالف جانب کا احتمال
باقی نہ رہے دراصل حالیکہ یہ جزم واقع کے مطابق ہونے کے ساتھ ثابت بھی ہو، یعنی تشکیک مشکک سے
زائل ہونے کا احتمال نہ رکھے۔ حاصل یہ کہ یقین کے مفہوم میں تین باتیں ملحوظ ہیں۔ (۱) جزم یعنی جانب
مخالف کا احتمال نہ ہونا، (۲) واقع کے مطابق ہونا، (۳) اثبات یعنی تشکیک مشکک سے زائل ہونے کا

احتمال نہ رکھنا۔ تو جب یقین کے مفہوم میں ثبات داخل ہے، تو ماتن کو تین کے بعد ثبات کا لفظ نہ لانا چاہئے، اس کا ذکر لغو ہے اس لغویت کے اعتراض کو دفع کرنے کے لئے شارح نے تین کی تفسیر فقط عدم احتمال الغیض سے کی، اب چونکہ تعلید جس میں تکلیک مشکک سے زوال کا احتمال ہوتا ہے۔ وہ بھی نقیض کا احتمال نہیں رکھتی۔ اس لئے کہ اس کو خارج کرنے کے لئے مصنف کو لفظ ثبات لانے کی ضرورت پیش آئی۔ معلوم ہوا کہ لفظ ثبات لغو نہیں بلکہ مفید ہے۔ مگر اعتراض اب بھی وارد ہوگا کہ جہل مرکب ابھی نہیں خارج ہوا۔ اگرچہ بعض محشیوں نے اس کا جواب دیا ہے، کہ مصنف کا مقصد خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم کو تین میں علم ضروری کے قریب بتانا ہے نہ کہ یقین کے معنی میں قرار دینا۔ اس لئے تمام تصدیقات غیر یقینیہ کو خارج کرنا ضروری نہیں، مگر یہ جواب صحیح نہیں۔ اس لئے آگے شارح نے فرمایا، فہو علم بمعنی الاعتقاد المطابق العاجز الثابت، اور مطابقت للواقع اور جزم و ثبات کو یقین ہی جامع ہوتا ہے، اس لئے سیدی بات یہ ہے، کہ شارح سے چوک ہوگئی انہیں تین کی تفسیر العجز المطابق للواقع سے کرنی چاہئے، اس صورت میں جزم کی وجہ سے ظن اور مطابقت للواقع کی قید سے جہل مرکب اور آگے ماتن کے قول والفاظ سے تعلید خارج ہو جائے گی۔

فہو علم الخ یعنی جب خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم تین میں بدیہیات، متواترات اور محسوسات کے علم ضروری کی طرح ہے۔ تو پھر یہ علم اعتقاد کے معنی میں ہوگا۔ جو اوصاف ثلاثہ جزم، مطابق للواقع اور ثبات کا جامع ہو، ورنہ اگر وہ اعتقاد اوصاف ثلاثہ کا جامع نہیں ہے، تو تین حال سے خالی نہیں، یا تو مطابقت للواقع نہیں ہوگا، جو جہل مرکب ہے یا جازم نہیں ہوگا۔ بلکہ جانب مخالف کا احتمال رکھے گا، تو ظن ہے یا ثابت نہیں ہوگا۔ بلکہ تکلیک مشکک سے زوال کا احتمال رکھے گا تو تعلید ہوگا۔

فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط فيرجع الى القسم الاول۔ قلنا الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سُمع من فيه او تواتر عنه ذلك او بغير ذلك ان امكن، واما خبر الواحد فانما لم يفد العلم لعروض الشبهة في كونه خبر الرسول۔ فان قيل فاذا كان متواتراً او مسموعاً من في رسول الله عليه الصلوة والسلام كان العلم الحاصل به ضروريا كما هو حكم سائر المتواترات والحسيات، لا استدلالياً، قلنا العلم

الضروری فی المتواتر عن الرسول هو العلم بكونه خبر الرسول عليه الصلوة والسلام لان هذا المعنى هو الذى تواتر الاخبار به وفى المسموع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم هو ادراك الالفاظ وكونها كلام رسول الله، والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله مثلاً قوله عليه الصلوة والسلام البيّنة على المدعى واليمين على من انكر، عُلِمَ بالتواتر انه خبر الرسول صلى الله عليه وسلم وهو ضرورى ثم علم منه انه يجب ان تكون البيّنة على المدعى، هو استدلالى -

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے، کہ یہ (خبر رسول کا مفید علم بمعنی یقین ہونا) تو صرف متواتر ہونے کی صورت میں ہوگا۔ پھر تو قسم اول یعنی خبر متواتر ہی کی طرف لوٹ جائے گی، ہم جواب دیں گے کہ ہماری بات (مفید علم ہونے کی) اس خبر رسول کے بارے میں ہے، جس کے متعلق یقینی طور پر معلوم ہو، کہ یہ خبر رسول ہے۔ بایں طور کہ وہ خبر (براہ راست) آپ کے منہ سے سنی گئی یا وہ خبر آپ سے تواتر کے ساتھ نقل ہوئی۔ یا اس کے علاوہ کسی طریقہ سے اگر ممکن ہو اور بہر حال خبر واحد تو محض اس کے خبر رسول ہونے میں شبہ عارض ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے، پھر اگر یہ کہا جاوے کہ جب وہ (خبر رسول) متواتر ہوگی یا زبان رسالت سے سنی گئی ہوگی تو اس سے حاصل ہونے والا علم ضروری ہوگا۔ جیسا کہ تمام متواترات اور حسیات کا حکم ہے، استدلالی نہیں ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ اس خبر میں جو رسول اکرم ﷺ سے تواتر سے ثابت ہے، علم ضروری اس کے خبر رسول ہونے کا علم ہے۔ اس لئے کہ یہی وہ بات ہے جس کی خبر دینا تواتر کے ساتھ واقع ہوا ہے اور (علم ضروری) اس خبر میں جو رسول اللہ ﷺ کے وہن مبارک سے (براہ راست) سنی گئی، صرف الفاظ کا (حاصل سمع سے) اور اک اور ان (الفاظ) کا اللہ کے رسول کا کلام ہونا ہے۔ مثلاً نبی اکرم ﷺ کا ارشاد "البيّنة على المدعى واليمين على من انكر" ہے، اس کے بارے میں تواتر کے ساتھ معلوم ہے، کہ یہ خبر رسول ہے اور یہ (علم) ضروری ہے۔ پھر اس (کے خبر رسول ہونے) سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بیّنے واجب ہے اور یہ (علم) استدلالی ہے۔

تشریح: فان قيل یہاں سے شارح ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کرتے ہیں۔

اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ خبر رسول علم یقینی کے لئے مفید ہے اور یقین کی تعریف آپ نے الاعتقاد المطابق الحجازم الغائب سے کی تو مذکورہ اوصاف کا حامل علم اس خبر رسول سے حاصل ہوگا جو متواتر ہو اسی صورت میں خبر رسول متواتر میں داخل ہوگی تو یہ خبر متواتر کا قسم (مقابل) اور خبر صادق کا دوسرا قسم نہیں بنے گا اور مصنف کا خبر صادق کو دو قسموں کی جانب تقسیم کرنا صحیح نہیں ہوگا؟ جواب یہ ہے کہ خبر رسول کا مفید علم یقینی ہونے کے لئے تواتر شرط نہیں، چاہے وہ تواتر کے ساتھ نقل ہوا یا بالشافہ نقل ہوا ہو یا خواب اور الھام کے ذریعے اس بات کا علم حاصل ہو چکا ہے کہ یہ حضور ﷺ کا کلام ہے۔ یا بعض بندوں کو نبی کریم ﷺ کے ارشادات کی بلاغت اور آپ ﷺ کے اسلوب سے اندازہ ہو جاتا ہے کہ یہ خبر رسول ہے۔ لہذا ان تمام طریقوں سے ثابت شدہ خبر رسول مفید علم یقینی ہوگا۔

اما خبر الواحد الخ یہاں سے بھی اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض: یہ ہے کہ تم نے کہا کہ خبر رسول سے علم یقینی حاصل ہوتا ہے تو خبر واحد سے بھی علم یقینی حاصل ہونا چاہئے کیونکہ یہ بھی خبر رسول ہے حالانکہ وہ تو مفید علم یقینی کا نہیں جبکہ خبر رسول میں داخل ہے؟ جواب: یہ ہے کہ خبر واحد کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے جب یہ معلوم ہو جائے کہ یہ واقعی خبر رسول ہے تو اس وقت خبر واحد سے بلاشبہ علم یقینی حاصل ہوگا۔

فان قيل یہاں سے مقصود ایک اعتراض کو نقل کر کے اور اس کا جواب دینا ہے۔ اعتراض: کا حاصل یہ ہے کہ مثلاً ایک انسان نے نبی کریم ﷺ سے ایک حدیث سنی تو یہ مسوعات کے قسم سے ہو گیا، یا ایک خبر انسان کو پہنچے تواتر کے ساتھ تو یہ متواترات میں سے ہو گیا اور یہ علم ضروری کے اقسام میں سے ہیں لہذا یہ استدلالی نہ ہوگا لہذا وہو یوجب العلم الاستدلالی کہنا غلط ہوگا؟

جواب یہ ہے کہ یہاں دو باتیں ہیں (۱) اس بات کا ثابت کرنا کہ یہ خبر رسول ہے یہ تو بدیہی ہے۔ (۲) جب اس کے مضمون کا اثبات کرنا ہو تو یہ استدلالی ہے۔

مثلاً البینة علی المدعی والیمین علی من انکر (او کما قال علیہ السلام)

تواتر کے ذریعے اس کے خبر رسول ہونے کا علم حاصل ہوا تو یہ علم ضروری ہے پھر اس کے خبر رسول

ہونے سے اس بات کا علم ہوا کہ مدعی پر بینہ واجب ہے یہ علم استدلالی ہے کیونکہ یہ علم استدلال کے بعد حاصل ہوا ہے یا اس طور کہ کہا جاوے گا کہ البینۃ للمدعی خبر رسول ہے اور ہر خبر رسول کا مضمون صحیح اور حق ہے لہذا البینۃ للمدعی کا مضمون صحیح اور حق ہے لہذا اس حدیث کا مضمون استدلالی ہے نہ کہ ضروری۔
محدثین نے تواتر کی کئی قسمیں بتائی ہیں۔

- (۱) تواتر لفظی: وہ روایت جس کے الفاظ اور معانی دونوں متواتر ہوں مثلاً قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من کذب علی متعمداً فلیتیہ مقعده من النار او کما قال النبی ﷺ۔
(۲) تواتر معنوی: وہ روایت جس کا معنی متواتر ہو مگر الفاظ متواتر نہ ہو مثلاً دعا میں ہاتھ اٹھانے کی حدیث۔

﴿ فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين، بل قد يكون خبر الله تعالى وخبر الملك وخبر اهل الاجماع والخبر المقرون بما يرفع احتمال الكذب، كالخبر بقدم زيد عند تسارع قومه الى داره۔ قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامة الخلق بمجرد كونه خبراً مع قطع النظر عن القرائن المفيدة لليقين بدلالة العقل، فخير الله تعالى وخبر الملك انما يكون مفيداً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه السلام فحكمه حكم خبر الرسول، وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر وقد يجاب بان لا يفيد بمجرد بل بالنظر الى الدالة الدالة على كون الاجماع حجة، قلنا فكذلك خبر الرسول ولذا جعل استدلالياً﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے، کہ خبر صادق جو مفید علم و یقین ہو، دو ہی قسموں میں منحصر نہیں ہے، بلکہ اللہ تعالیٰ کی خبر، فرشتہ کی خبر، اہل اجماع کی خبر اور وہ خبر جو ایسے قرائن کے ساتھ ہو جو کذب کا احتمال ختم کر دیں۔ مثلاً زید کی آمد کی خبر اس کے مکان کی طرف لوگوں کے دوڑتے ہوئے جانے کے وقت (یہ سب خبریں بھی مفید علم ہیں) ہم یہ جواب دیں گے، کہ مقسم الخبر الصادق میں خبر سے ہماری مراد وہ خبر ہے جو عقل کی رہنمائی سے یقین عطا کرنے والے قرائن سے قطع نظر کرتے ہوئے

محض خبر ہونے کی وجہ سے عامۃ الخلق کے لئے سبب علم ہو پس اللہ تعالیٰ کی خبر یا فرشتہ کی خبر عامۃ الخلق کے لئے اسی وقت سبب علم ہوگی کہ جب عامۃ الخلق کو رسول علیہ السلام کے توسط سے پہنچے گی، اور اس صورت میں اس کا حکم خبر رسول کا ہوگا اور اہل اجماع کی خبر متواتر کے حکم میں ہے، اور بعض دفعہ یہ بھی جواب دیا جاتا ہے کہ وہ (اہل اجماع کی خبر) محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں ہے۔ بلکہ ان دلائل کے اعتبار سے (مفید علم ہے) جو اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرتے ہیں، ہم کہیں گے پھر تو اسی طرح خبر رسول بھی ہے، اور اسی وجہ سے (اس سے حاصل ہونے والا علم) استدلالی قرار دیا گیا۔

تشریح: یہاں سے شارح علامہ تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ کا عرض اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دینا ہے لیکن پہلے محل اعتراض جاننا ضروری ہے وہ یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ خبر صادق کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) خبر متواتر، (۲) خبر رسول۔ اب اعتراض یہ ہے کہ خبر صادق کی تقسیم دو قسموں کی جانب غیر صحیح ہے۔ لان خبر اللہ تعالیٰ وخبر الملك وخبر الاجماع او خبر المقرون وغير ذلك داخل فیہ۔ فان ما اخبر اللہ تعالیٰ بہ موسیٰ علیہ السلام علی الطور و لبینا علیہ السلام فی لیلۃ المعراج قد افادہا العلم القطعی۔ وخبر الملك فان ما اخبر بہ جبرائیل علیہ السلام الانبیاء علیہم السلام کان یفیدہم البقین وخبر الاجماع لانه قد ثبت بالقرآن والحديث المتواتر والاجماع ما یجتمع علیہ الناس ولا شک فی الاجتماع علی المسائل۔

خبر مقرون کی مثال کہ مثلاً زید ایک معروف شخص ہے وہ حالت نزع میں ہے اور ہر ایک کو پتہ ہے کہ وہ حالت نزع میں ہے اس کے گھر کے سامنے بہت زیادہ ہجوم بن گیا اور لوگ کفن دفن کا انتظام بھی کر رہے ہیں تو آپ نے کسی سے علم کے باوجود پوچھا کہ یہ لوگ کیوں جمع ہے وہ کہے کہ زید فوت ہو چکا ہے تو اس کے ساتھ بھی انسان کو علم قطعی حاصل ہوتا ہے لہذا آپ کا یہ تقسیم غیر صحیح ہے قسمین کی جانب؟ جواب: خبر صادق کا مختصر کرنا قسمین کی جانب اس میں دو قید معتبر ہیں۔ (۱) مفید ہو عام لوگوں کے لئے۔ (۲) مفید علم ہو بغیر مقرونیت قرآن آخر کے، لہذا جو اسباب مفید علم ہیں لیکن عام لوگوں کے لئے نہیں تو اس سے احتراز آیا اسی طرح وہ اسباب جو مفید علم تو ہیں لیکن قرآن آخر کے ساتھ تو اس سے بھی احتراز آیا لہذا خبر صادق

کی تقسیم دو قسموں کی طرف صحیح ہے، جبکہ اللہ کا خبر اور فرشتوں کا خبر دونوں خبر الرسول میں داخل ہیں کیونکہ ظاہر ہے کہ اللہ تعالیٰ جو کچھ ارشاد فرمائیں گے وہ بواسطہ رسول ہی بندوں تک پہنچے گا اور فرشتہ جو خبر دے گا وہ پیغمبر کو دے گا لہذا یہ دونوں خبر رسول میں داخل ہیں جبکہ اجماع بھی خبر متواتر میں داخل ہے کیونکہ جس طرح خبر متواتر میں بہت سارے افراد شریک ہوتے ہیں اسی طرح اجماع کے اندر بھی کثیر افراد کا اتفاق ہوتا ہے۔

وقد یحساب میں ایک اور بات کی طرف اشارہ ہے کہ بعض حضرات نے خبر اہل اجماع کا ایک اور جواب دیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ اجماع بذات خود مفید علم نہیں بلکہ یہ ان دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے جو دلائل اجماع کی حجت پر دال ہیں جیسا کہ لاجتماع معنی علی الضلالة (کذا لک خبر الرسول سے شارح مذکورہ جواب کی تردید کر رہے ہیں کہ اگر اس بنیاد پر اہل اجماع کی خبر کو تقسیم سے خارج کیا جاسکتا ہے تو پھر خبر رسول کو بھی خارج کرنا چاہئے کہ وہ بھی محض خبر ہونے کی وجہ سے مفید علم نہیں بلکہ اس دلیل کی وجہ سے مفید علم ہے کہ وہ ایسی ذات کی خبر ہے جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہے اس بناء پر اس سے حاصل ہونے والا علم استدلالی قرار دیا گیا تو اگر تمہارا یہ جواب صحیح مان لیا جائے کہ اہل اجماع کی خبر اس بناء پر مقسم سے خارج ہے کہ وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اجماع کے حجت ہونے پر دلالت کرنے والے دلائل کی وجہ سے مفید علم ہے تو خبر الرسول کو بھی خارج کرنا پڑے گا حالانکہ وہ خارج نہیں تو اسی طرح اہل اجماع کی خبر بھی مقسم سے خارج نہیں ہوگی بلکہ مقسم میں داخل ہو کر خبر متواتر کے حکم میں داخل ہوگی۔

هو اما العقل وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والا دراکات وهو المعنى

بقولهم غریزة يتبعها العلم بالضروریات عند سلامة الآلات وقيل جوهر تدرک به

الغایات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة (۱)۔

ترجمہ: اور بہر حال عقل اور وہ (عقل) انسان کی وہ قوت ہے جسکی وجہ سے وہ علوم و ادراکات (نظریہ) کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے اسکے (اس) قول سے (کہ عقل وہ) فطری قوت ہے، جسکے نتیجہ میں آلات (ادراک) کی درستی کے وقت (بعض) ضروریات کا علم ہوتا ہے اور (بعض لوگوں کی طرف سے) کہا جاتا ہے (کہ عقل) ایسا جوہر ہے جسکے ذریعے (حواس

سے (غائب چیزوں کا دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک ہوتا ہے۔

تشریح: واما العقل یہاں سے علم کے سبب ثالث کا بیان ہو رہا ہے۔ عقل کو مؤخر کیا گیا ہے حواس اور خبر صادق سے ایک تو اس لئے کہ عقل ایک معقولی چیز ہے جبکہ خبر صادق حواس کے ذریعے معلوم ہو سکتا ہے اور دوسری وجہ یہ کہ عقل کا سبب ہونا مختلف فیہ ہے اور خبر صادق و حواس میں اختلاف نہیں بلکہ متفق علیہ ہے۔ عقل لغت میں باندھنے کو کہتے ہیں جس طرح عرب کہتے ہیں عقلت البعیر عقل کو عقل اس لئے کہتے ہیں لان الانسان یقید بہ عن القبائح۔ اور اصطلاح میں قوۃ للنفس بہا تستعد للعلوم والادراکات۔

اب اس میں اختلاف ہے کہ عقل کہاں ہے بعض علماء کے نزدیک یہ دل میں ہے اور دلیل ام لہم قلوب لا یعقلون بہا الآیہ اور بعض کہتے ہیں کہ انسانی دماغ میں ہے۔ محاکمہ یہ ہے کہ انسانی دماغ میں اس کا محل ہے اور تصرف دل میں رکھا گیا ہے اس لئے دل کو انسانی بدن کا حاکم اور بادشاہ قرار دیا گیا ہے۔ اللہ کریم نے انسانی عقل کے اندر بہت بڑی طاقت رکھی ہے۔ ایک حدیث میں وارد ہے کہ ”اول ما خلق اللہ العقل“ جبکہ ایک روایت میں پانی کو اولیت کی نسبت کی گئی ہے۔ اسی طرح ایک روایت میں قلم کو اور ایک روایت میں عرش کو اولیت کی نسبت کی گئی ہے۔

عقل کے چار درجات ہیں (۱) حیولانی، (۲) عقل بالملکہ، (۳) عقل بالفعل، (۴) عقل مستفاد۔

(۱) عقل حیولانی: انسان جب نومولود ہو یہ کسی چیز کو نہیں سمجھتا تو اس وقت اس کے عقل کو عقل حیولانی کہتے ہیں۔ (۲) عقل بالملکہ: انسان ذرا بڑا ہو جائے اور شعور حاصل کرے اس وقت اس کے عقل کو عقل بالفعل کہا جاتا ہے۔ (۳) عقل بالفعل: جب انسان بڑا ہو جائے اور اس کا عقل صحیح کام کرنے لگ جائے اور ہر قسم کے ادراکات شرعیہ کا قابل ہو جائے تو اس وقت اس کے عقل کو عقل بالفعل کہا جاتا ہے۔ (۴) عقل مستفاد: انسان کو جملہ ضروریات متخضر ہو جائیں اور اس کا عقل تام ہو جائے تو اس عقل کو عقل مستفاد کہتے ہیں۔ یہ انسان طاقت سے خارج ہے البتہ انبیاء اور اُن کے مخصوص مقبوعین اس سے متصف ہو سکتے ہیں۔ حکماء کہتے ہیں کہ عقل یہ نہیں جو تم کہتے ہو بلکہ عقل دراصل عقول عشرہ کا نام ہے (اور

یہ ایک باطل نظریہ ہے۔) نعوذ باللہ من ذلک حکماء کہتے ہیں کہ اللہ نے عقل اوّل پیدا کیا اور پھر اللہ فارغ ہو کر بیٹھ گئے، عقل اوّل نے ثانی کو پیدا کیا اس نے ثالث کو یہاں تک کہ عقل تاسع نے عقل عاشر کو پیدا کیا ہے اس عقل عاشر کو عقل فعال بھی کہا جاتا ہے۔ اور یہ عقل فعال جبرائیل علیہ السلام ہیں۔ اور یہ عقل عاشر عالم میں مختلف قسم کے تصرفات کرتا ہے۔ باقی و عقول یہ باقی فرشتے ہیں۔ جبکہ جمہور علماء، اکثر فلاسفہ اور اہل سنت والجماعت مذکورہ رائے کی تردید کرتے ہیں۔ صاحب کتاب نے عقل کی تین تعریفیں کی ہیں۔

(۱) وهو قوة الخ۔ (۲) هو المعنى۔ (۳) وقيل الخ۔

تعریف اوّل: وهو قوة في تاء اصل کلمہ میں سے ہے، مبالغہ یا تانیف کے لئے نہیں تذکرہ تانیف اس میں برابر ہیں لہذا یہاں پر وهو قوة بالکل ٹھیک ہے اور می قوۃ بھی ٹھیک ہے۔ قوۃ وہ صفت ہے جس کی وجہ سے انسان افعال شاقہ انجام دے سکتا ہے اس کے بالمقابل ضعف ہے۔ کبھی قوۃ کا اطلاق فی کی اُسی صفت پر ہوتا ہے جو مبدأ فعل و افعال اور مبدأ تغیر و تغیر ہے یہاں قوت سے یہ مراد ہے۔ قوت میں اشارہ ہے کہ عقل عرض ہے جو ہر نہیں۔

للفنفس نفس میں اختلاف ہے بعض کے نزدیک نفس اور روح علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں اور بعض کہتے ہیں کہ یہ الفاظ مترادف ہیں۔ صوفیاء کرام نفس کی تعریف کرتے ہیں ہو صفة الانسان جامع للعصب والشهوة۔ اور اشارہ کہتے ہیں کہ امر لطیف و روحانی غیر مادی سار فی البدن وهو مکلف بالاحکام الشرعیة وهو مخاطب فی الحقیقة۔ اور فلاسفہ کہتے ہیں کہ جوہر موجود عن المادة ليس حال فی البدن يتعلق به تعلق التدبیر۔

نفس کے تین درجات ہیں۔ (۱) مطمئنة، (۲) لوامہ، (۳) لتارہ۔ اور تینوں کا تذکرہ قرآن مجید میں مذکور ہے۔ (۱) یا یٰھنّا النفس المطمئنة الخ یہ کامل اور مکمل اللہ کے احکام کا مطاع ہوتا ہے۔ (۲) لوامہ لا القسم بالنفس اللوامہ الخ یہ کامل مطاع نہیں ہوتا لیکن غیر مطاع ہونے پر اپنے آپ کو ملامت کرتا ہے۔ (۳) لتارہ وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الخ۔ جو بری کاموں کی طرف تیزی سے دوڑتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ انسان اس ڈھانچے کا نام نہیں بلکہ روح نفس اور بدن کا نام ہے۔

للعلم والادراكات الخ علوم اور ادراکات میں ہر ایک سے تصورات اور تصدیقات دونوں مراد

ہیں۔ لہذا یہ دونوں لفظین مترادفین ہوں گی جبکہ بعض کے نزدیک علوم سے تصدیقات اور ادراکات سے تصورات مراد ہوں گے۔ عقل کی یہ تعریف انتہائی جامع ہے جو کہ صحت، قائم اور بالغ سب پر صادق ہے۔

وهو المعنى بقولهم الخ یہاں سے دوسری تعریف کا بیان ہے لیکن شارح کا انداز بیان یہ بتا رہا ہے کہ دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے۔ معنی کا ترجمہ مراد اور مقصود سے کیا جاسکتا ہے العلم بالصوریات میں بعض ضروریات مراد ہیں کیونکہ انسان بعض اوقات بعض ضروریات کے علم سے خالی ہوتے ہوئے پھر بھی عاقل شمار کیا جاتا ہے لہذا تمام ضروریات کا علم بالفعل ہونا ضروری نہیں۔

عند سلامة الالات الخ میں اشارہ ہے کہ حواس کی سلامتی ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر علم حاصل نہیں ہو سکتا۔

قیل جوہر الخ یہاں سے تیسری تعریف ہو رہی ہے اس کو قیل کے ساتھ ذکر کیا جو کہ اس کی ضعف کی طرف اشارہ ہے۔ اس تعریف کا مطلب یہ ہے کہ عقل ایک ایسا جوہر ہے جس کے ذریعے نظریات کا علم دلائل اور تعریفات سے اور محسوسات کا علم مشاہدہ سے حاصل کیا جاتا ہے۔ غائبات سے نظریات مراد ہیں خواہ تصورات ہوں یا تصدیقات۔ وسائل سے مراد دلائل اور تعریفات ہیں۔ پہلی تعریف سے مراد عقل بالملکہ ہے اور دوسری تعریف سے بھی یہی مراد ہے لہذا دونوں کا مآل ایک ہے جبکہ تیسری تعریف بھی دوسری تعریف کا فرع ہے۔

چوتھی تعریف: عقل أن علوم کا نام ہے جو روزمرہ کے احوال اور تجربوں سے سامنے آتا ہے۔ پانچویں تعریف: کہ قوت نظری اس قدر قوی ہو جائے کہ امور کے عواقب پر نظر ہو۔ چوتھی اور پانچویں تعریف بھی دوسری تعریف کا نتیجہ ہے۔

﴿فهو سبب للعلم ايضا﴾ صرح به لما فيه من خلاف السُّمِية والملاحدة في جميع النظريات وبعض الفلاسفة في الالهيّات بناءً على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء والجواب ان ذالك لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من العقل مفيد للعلم على ان ما ذكرتم استدلال بنظر العقل، ففيه اثبات مانفيم، فان زعموا انه معارضة للفساد بالفساد، قلنا اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسداً ولا يفيد فلا يكون

معارضۃ ﴿۱﴾

ترجمہ: تو وہ (عقل) بھی سبب علم ہے، مصنفؒ نے اس کی (عقل کے سبب علم ہونے کی) صراحت کی کیونکہ اس میں سنیہ اور ملاحظہ کا تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور تناقض آراء کی بناء پر الہیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ (کثرت اختلاف اور تناقض آراء) نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے، لہذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔ علاوہ اس کے جو تم نے ذکر کیا۔ (کہ الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید علم نہیں یہ بھی تو) نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو (تمہارے) اس (استدلال) میں اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے، پس اگر وہ کہیں کہ یہ (جو ہم نے ذکر کیا کہ الہیات میں کثرت اختلاف کی وجہ سے نظر عقل مفید نہیں ہے استدلال نہیں بلکہ) (تمہارے قول) فاسد (نظر صحیح مفید علم ہے) کا (ہمارے قول) فاسد (کثرت اختلاف کی بناء پر نظر مفید علم نہیں) سے معارضہ ہے۔ ہم کہیں گے کہ (اس نظر فاسد کے ساتھ تمہارا معارضہ) یا تو کچھ مفید (مطلب) ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا۔ یا مفید (مطلب) نہیں ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا (اور ہمارا قول ”نظر مفید علم ہے“ معارضہ سے محفوظ رہے گا)۔

تشریح: فہو سبب للعلم الخ ہو ضمیر راجع ہے عقل کو۔ صرح بہا الخ شارح کا عرض یہاں پر ایک اعتراض کا نقل کرنا اور جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ابتداء مصنف نے اسباب العلم ثلاثہ کہہ کر وضاحت کی اور پھر ہر ایک کے لئے ہو کا ضمیر استعمال کیا اور سب کی تصریح نہیں کی مثلاً کہا وہو یوجب العلم الاستدلالی و هو یوجب العلم الضروري۔ لفظ سبب کی صراحت نہیں کی لیکن عقل کے ساتھ لفظ سبب دوبارہ ذکر کیا فرمایا وہو سبب للعلم اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب: حواس اور خبر صادق کے علم کا سبب ہونے میں اختلاف نہیں جبکہ عقل کا سبب علم ہونے میں اختلاف ہے لہذا یہ تاکید کا مستحق ہے اس لئے لفظ سبب دوبارہ ذکر کیا جا رہا ہے۔

قوله السمیۃ الخ قوم من کفار الہند مسویون الی بلدۃ سومنات یا یہ منسوب ہے سومات

بت کی جانب جس کو محمود غزنوی رحمۃ اللہ نے توڑا تھا تو سنیہ کہتے ہیں کہ لا طریق الی العلم الا الحسن۔

والملاحدة الخ قوم من المعجم ظاہرہم الرفض وباطنہم الکفر ومقصودہم ابطال الاسلام قالوا لا سبیل الی العلم الا الرجوع الی العالم الذی یاخذ العلم عن الحق سبحانه وهو الامام المعصوم المخفی ویزعمون انّ لیس المراد من الصلوٰۃ ما يفہمہ اهل السنة وكذا تفسیر سائر المخصوص بل لہا معان اخر لا یعرفہا الا الامام۔

وبعض الفلاسفة الخ پتہ چلا کہ عقل کا سبب علم ہوتا متفق علیہ نہیں بلکہ اس میں اختلاف ہے خلاصہ یہ کہ سنیہ ہر چیز سے انکار کرتے ہیں اور فلاحہ بعض سے انکار کرتے ہیں اور بعض کا اقرار کرتے ہیں اور بعض فلاسفہ الہیات میں اختلاف کرتے ہیں قالوا العقل یفید فی الفنون الرياضۃ من الهندسة والحساب والمساحة والرصد ونحوها۔

قولہ: لما فیہ من خلاف الخ یعنی سنیہ اور ملاحہ تمام نظریات میں عقل اور نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں، اور بعض فلاسفہ الہیاتی مسائل یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفات سے متعلق مسائل میں عقل و نظر کے مفید علم ہونے کا انکار کرتے ہیں، کیونکہ الہیات عقل انسانی کی دترس سے باہر ہے۔ اس سلسلہ میں عقل و نظر سے زیادہ عقل ہی حاصل ہو سکتا ہے، علم حاصل نہیں ہو سکتا جو یہاں یقین کے معنی میں ہے۔ سنیہ نظریات میں عقل و نظر کے مفید علم نہ ہونے پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ نظر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم اگر ضروری و بدیہی ہے، تو اس اعتقاد کی غلطی ظاہر نہیں ہونی چاہئے، حالانکہ غلطی ظاہر ہوتی ہے، چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب بدلتے رہتے ہیں۔ کسی مسئلہ میں ایک شخص کا مذہب اپنی نظر و فکر کے نتیجہ میں کچھ ہوتا ہے پھر اس کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے، اور دوسرا مذہب اختیار کر لیتا ہے۔

اور اگر نظر و فکر کے نتیجہ میں حاصل ہونے والے اعتقاد کے حق ہونے کا علم نظری ہے، تو یہ دوسری نظر کا محتاج ہونے کی وجہ سے دور اور تسلسل کو مستلزم ہو گا۔ ہم انہیں یہ جواب دیں گے، کہ نظر و فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا غلط ہونا جب ظاہر ہو گیا، تو ساتھ ہی بھی ظاہر ہو گیا، کہ جس نظر سے یہ اعتقاد حاصل

ہوا تھا وہ نظر صحیح نہیں تھی بلکہ نظر فاسد تھی تو نظر فاسد کے مفید علم ہونے کی لٹی ہوئی نہ کہ نظر صحیح کے مفید علم ہونے کی اور ہم نظر صحیح کو مفید علم کہہ رہے ہیں۔

اور ملاحظہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں، کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں، کہ وہ عقائد میں باہم زبردست اختلاف رکھتے ہیں اگر عقل مفید علم ہوتی تو یہ اختلاف نہ ہوتا، جواب یہ ہے کہ یہ اختلاف نظر کے فساد کی وجہ سے ہے، جو نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں۔

والملاحضۃ الخ ملاحظہ سے فرقہ باطنیہ مراد ہے، فقنہ باطنیہ فلسفہ کے اثر سے پیدا ہوا، جو اسلام کے حق میں فلسفہ سے بھی زیادہ خطرناک تھا، اس فرقہ نے پورے شد و مد سے اس نظریہ کی تبلیغ کی کہ قرآن و حدیث کے کچھ ظواہر ہیں کچھ حقائق، ان حقائق سے ظواہر کو وہی نسبت ہے، جو گوہرے اور مغز سے چمکے اور پوست کو۔ جبلاء صرف ان ظواہر کو جانتے ہیں اور ان کے ہاتھ میں پوست ہی پوست ہے۔ عقلاء حقائق کے عالم ہیں ان کے ہاتھ میں مغز ہے، وہ جانتے ہیں کہ یہ الفاظ دراصل حقائق کے رموز و اشارات ہیں ان سے وہ مرادیں جو عوام سمجھتے ہیں، بلکہ ان سے مراد کچھ اور چیزیں ہیں جن کا علم صرف اہل اسرار کو ہے۔ چنانچہ انہوں نے نبوت، ملائکہ، وحی اور اصطلاحات شرعیہ کی من مانی تشریح شروع کر دی جس کے بعض تار و نمونے مندرجہ ذیل ہیں۔

”ہی اس ذات کا نام ہے جس پر قوت قدسیہ صافیہ کا فیضان ہے، جبرائیل کسی ہستی کا نام نہیں، صرف فیضان کا نام ہے، معاد سے مراد ہر چیز کا اپنی حقیقت کی طرف واپس آنا ہے، جنابت سے مراد افشاء راز ہے۔ غسل سے مراد تجدید عہد، زنا سے مراد علم باطن کے تلفظ کو کسی ایسی ہستی کی طرف منتقل کرنا جو عہد میں شریک نہ ہو، طہارت سے مراد مذہب باطنیہ کے علاوہ ہر مذہب سے براءت، صلوة سے مراد امام وقت کی طرف دعوت، زکوٰۃ سے مراد افشاء راز سے پرہیز و احتیاط، حج سے مراد اس علم کی طلب جو عقل کا قبلہ اور منزل مقصود ہے۔ جنت علم باطن اور جہنم علم ظاہر کعبہ خود نبی کی ذات ہے، باب کعبہ سے مراد حضرت علی کی ذات ہے، قرآن مجید میں طوفان نوح سے مراد علم کا طوفان ہے۔ اور آتش نمرود سے مراد نمرود کا غصہ ہے، نہ کہ حقیقی آگ وغیرہ وغیرہ۔ (تاریخ دعوت و عزیمت حصہ اول)۔

بنا علیٰ کثرة الخلاف الخ یعنی سنیہ اور ملاحضہ اور بعض فلاسفہ کے عقل کے سبب علم ہونے کا

انکار کرنے کی علت کثرت اختلاف ہے اور دلیل قیاس استثنائی بنے گی اور کہا جائے گا، لو کان العقل سببا للعلم فی النظریات، لم يقع فیها اختلاف العقلاء لکن اختلاف العقلاء فیها کثیر فلعلم ان العقل لیس سببا للعلم۔

یعنی اگر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں ارباب عقل کا اختلاف نہ ہوتا۔ لیکن نظریات میں ارباب عقل کا اختلاف کثرت سے واقع ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ عقل سبب علم نہیں ہے۔

والجواب ان ذالک الخ سنیہ اور ملاحظہ کے استدلال کا جواب یہ ہے، کہ عقل کے مفید علم ہونے سے ہماری مراد عقل کی نظر صحیح کا مفید علم ہوتا ہے۔ اور نظریات میں کثرت اختلاف بعض اہل نظر کی نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہذا افساد نظر کی وجہ سے ردوا ہونے والا اختلاف نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا۔

علیٰ ان ما ذکرتم الخ یہ سنیہ اور ملاحظہ کے استدلال کا اثر امی جواب ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ تم نے جو ذکر کیا ہے کہ نظریات میں کثرت اختلاف نظر کے مفید علم نہ ہونے کی دلیل ہے، اس میں خود نظر سے استدلال ہے، کیونکہ جب تم نے مندرجہ ذیل مقدمات کو اس طرح ترتیب دیتے ہوئے کہا کہ ”لو کان نظر العقل سببا للعلم فی النظریات، لما وقع فیها اختلاف العقلاء، لکن اختلاف العقلاء فیها کثیر“ یعنی اگر عقل نظریات میں سبب علم ہوتی تو اس میں عقلاء کا اختلاف نہ ہوتا، لیکن اس میں عقلاء کا اختلاف ہے۔ اس نظر اور ترتیب مقدمات سے اس بات کا علم ہوا کہ نظر عقل سبب علم نہیں ہے، اور ترتیب مقدمات کا نام نظر ہے، تو گویا نظریات سے نظر کے مفید علم نہ ہونے کا علم ہوا۔ اور جس سے کسی بھی چیز کا علم حاصل ہو وہ سبب علم ہے، معلوم ہوا کہ نظر سبب علم ہے، فقہیہ اثبات ما نفیتہم تو جس چیز کا تم انکار کر رہے تھے تمہارے استدلال میں اس چیز کا اثبات ہے، لہذا تمہارے دعویٰ اور دلیل میں تناقض پیدا ہو گیا ہے۔

فان زعموا الخ یعنی اگر سنیہ اور ملاحظہ یہ کہیں، کہ ہم نے جو کچھ ذکر کیا وہ استدلال نہیں ہے بلکہ جمہور کے قول فاسد ”النظر یفید العلم“ کا ہمارے قول فاسد ”کثرة الخلاف تدل علی عدم کون النظر مفیدا للعلم“ سے معارضہ ہے، اور فریق مخالف کو الزام دینے کیلئے مناظرین کے کلام میں معارضہ

الفاسد بالقاسد واقع ہے۔

تو اس کا ہم جواب دیں گے، کہ اچھا یہ بتاؤ کہ تم نے جو ذکر کیا ”لو کان نظر العقل سببا للعلم فی النظریات، لما وقع اختلاف العقلاء فیها لکن الاختلاف واقع“ ہمارا مذہب باطل کرنے کے سلسلے میں مفید ہے یا نہیں؟ اگر مفید ہے تو اس کو فاسد کہنا غلط ہے اور اگر مفید نہیں ہے تو معارضہ نہیں ہوگا۔ اور ہمارا قول ”النظر یفید العلم“ معارضہ سے محفوظ رہا۔ لہذا نظر صحیح کے مفید علم ہونے کا ہمارا دعویٰ ثابت ہے اور جو لوگ عقل کو سبب علم ماننے سے منکر ہیں اُن کی بات غلط ہے۔

﴿فان قيل کون النظر مفيدا للعلم ان کان ضرور یا لم یقع فیہ خلاف کما فی قولنا الواحد نصف الاثنين وان کان نظریا لزم البتات النظر بالنظر وانه دور قلنا الضروری قد یقع فیہ خلاف اما لعناد او لقصور فی الادراک فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء واستدلال من الآثار وشهادة من الاخبار والنظری قد یثبت بنظر مخصوص لا یبرعنه بالنظر کما یقال قولنا العالم متغیر وکل متغیر حادث یفید العلم بحدوث العالم بالضرورة ولس ذالک بخصوصیة هذا النظر بل لکونه صحیحا مقرونا بشرائطه فیکون کل نظر صحیح مقرون بشرائطه مفیدا للعلم وفی تحقیق هذا المنع زیادة تفصیل لا یملیق بهذا الكتاب۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہوتا چاہئے۔ جیسا کہ ہمارے قول ”الواحد نصف الاثنين“ میں (کسی کا اختلاف نہیں) اور اگر نظری ہے تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئے گا۔ اور یہ دور ہے ہم جواب دیں گے کہ ضروری میں بعض دفعہ اختلاف ہوتا ہے عناد کی وجہ سے یا (اطراف قضیہ کے) ادراک میں کمی ہونے کی وجہ سے کیونکہ عقلاء کے اتفاق اور (عقل سے صادر ہونے والے) آثار و واقعات کی دلالت اور اخبار (و احادیث) کی شہادت سے پیدا کی گئی طور پر عقول میں تفاوت ثابت ہے۔ اور نظری بعض دفعہ ایسی مخصوص نظر سے ثابت ہوتا ہے۔ جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جاتا، جیسا کہ کہا جاتا ہے، ”العالم متغیر و کل متغیر حادث“ یہ یقین کے ساتھ حدوث عالم کے علم کا فائدہ دیتا ہے، اور یہ افادہ

اس نظر کے خاص ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے صحیح ہونے اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے تو پھر ہر نظر جو نظر کے شرائط پر مشتمل ہوگی، مفید علم ہوگی اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں۔

تشریح: فان قيل الصغ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا غرض اعتراض نقل کرنا ہے جو فلاسفہ نے اصل حق پر کیا ہے اور بعد میں اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ نظر العقل مفید للعلم یہ غیر صحیح ہے اس وجہ سے کہ کل نظر العقل سبب للعلم آپ نے کہا ہے آپ کا یہ قول بدیہی ہوگا یا نظری ہوگا دونوں صحیح نہیں ہیں اگر بدیہی ہے تو اس میں اختلاف نہیں ہوتا چاہئے حالانکہ اس میں سمعیہ اور ملاحظہ اختلاف کرتے ہیں جبکہ بدیہی میں اختلاف کی محاشش نہیں ہوتی جس طرح الواحد نصف الاثنين میں کسی کا اختلاف نہیں تو اس لئے بدیہی میں کسی کا اختلاف نہیں چاہئے اور اگر کہتے ہو کہ یہ نظری ہے تو دور لازم آتا ہے کہ کل نظر العقل مفید للعلم آپ نے کہا تو آپ اب اس کو ترتیب دو گے اور اس کے اثبات کے لئے دوبارہ نظری لاؤ گے تو یہ دور لازم آگیا لہذا بدیہی اور نظری دونوں باطل ہیں؟ جواب: آپ کا قول غیر صحیح ہے اس وجہ سے کہ عقل کا مفید علم ہونا نظری اور بدیہی دونوں شقوں سے صحیح ہے اگر بدیہی لیا جائے تو آپ کا مدعی یہ ہے کہ بدیہی میں اختلاف نہیں ہوا کرتا تو ہم بھی کہتے ہیں کہ اس میں اختلاف نہیں ہے کیوں کہ اس میں جو اختلاف کرتے ہیں یا تو عناد کی وجہ سے کرتے ہیں جیسا کہ سوفسطائیہ یا عقل میں کمی کی وجہ سے یا موضوع اور محمول کا صحیح ادراک نہ کرنے کی وجہ سے لہذا بدیہیات میں اختلاف کا کوئی اعتبار نہیں۔

الاستدلال جمع اثر کی ہے **اعتبار** جمع خبر کی ہے آثار سے ذوی العقول مراد ہیں اور اخبار سے مراد اخبار الحقائق والاعتلاء ہیں۔ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ اخبار اور آثار دونوں سے مراد حدیث ہو کیونکہ خبر، اثر اور حدیث الفاظ مترادف ہیں لہذا احادیث سے یہ بات ثابت ہے کہ عقول متفاوت ہیں بعض کم اور بعض زیادہ یہی وجہ ہے کہ آپ ﷺ نے فرمایا ہن ناقصات العقل والدين اور فرمایا کلمو الناس علی قدر عقولہم اور آپ ﷺ نے دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کے برابر قرار دے دیا۔

بالتفاق من العقلاء الخ معتزلہ کہتے ہیں کہ عقول انسانی فطرۃ علی السویہ ہیں کیونکہ تمام انسان علی

السویہ مکلف ہیں پھر ممارست اور تجربے سے کچھ نہ کچھ فرق آئے گا تو شمار ج نے کہا کہ عقلاء کے اتفاق سے عقل انسانی متفاوت ہے جبکہ معتزلہ کے اس اختلاف کا اعتبار ہی نہیں۔

والنظری قد ثبت الخ

جواب کا دوسرا شق یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ نظری کا اثبات نظری سے دور کو مستلزم ہے تو کبھی کبھی ایک چیز نظری ہوگا لیکن اُس کے مقدمات اتنے واضح اور ظاہر ہوں گے کہ اُسے نظری کہنا مشکل ہوگا۔ تاہم نظری کہنا بھی اُسے ضروری ہے۔ جس طرح العالم حادث یہ بات نظری ہے کیونکہ مقدمات لانہ متغیر وکل متغیر حادث سے نتیجہ نکلا العالم حادث لہذا اس نظری کے مقدمے بالکل واضح ہیں۔

ولیس ذلك الخ : آپ کی بات بہرہ و چشم صحیح لیکن کیا یہ مقدمات اور نظر صرف العالم حادث کے ساتھ خاص ہیں؟ جواب : نہیں ہر وہ قیاس جو نظری ہو اور اس کے مقدمات آپ کو متحضر ہو تو اُس کا یہی حکم ہے لہذا یہ اس قیاس کے ساتھ خاص نہیں۔

ولفی تحقیق ذلك الخ کہ دور لازم نہیں آتا اصل میں یہاں سے اُس دوسرے شق کا جواب دینا ہے جو آپ نے کہا کہ دور لازم آتا ہے تو دور لازم نہیں آتا اس میں زیادہ تفصیل ہے اس کتاب میں مناسب نہیں کہ ذکر کیا جائے اس وجہ سے چھوڑ دیا گیا ہے لیکن خلاصہ یہ ہے کہ نظر اقل کا نظری ہونا ممنوع نہیں بلکہ یہ نظری بھی ہو سکتا ہے اور بدیہی بھی ہو سکتا ہے۔

﴿وما ثبت منه ای من العلم الثابت بالعقل بالبداهة ای باول التوجه من غیر

احتیاج الی الفکر فهو ضروری کالعلم بان کل الشئی اعظم من جزئه فانه بعد تصور

معنی الكل والجزء والاعظم لا يتوقف علی شئی، ومن توقف فیہ حیث زعم ان جزء

الانسان کالید مثلاً قد یكون اعظم من الكل فهو لم يتصور معنی الكل والجزء وما

ثبت بالاستدلال ای بالنظر فی الدلیل سواء کان استدلالاً من العلة علی المعلول کما

اذارأی ناراً فعلم ان لها دخاناً او المعلول علی العلة کما اذارأی دخاناً فعلم ان هناك

ناراً، وقد یُخص الاول باسم التعلیل والثانی بالاستدلال فهو اکتسابی ای حاصل

بالکسب و هو مباشرة الاسباب بالاختیار کصرف العقل والنظر فی المقدمات فی

الاستدلالات والاصفاء وقلب الحدة و نحو ذلك في الحسيات فلا اكتسابي اعم من الاستدلالي لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل فكل استدلالى اكتسابي، ولا عكس كالا بصار الحاصل بالقصد والاختيار۔

ترجمہ: اور جو علم عقل سے بدیہی طور پر یعنی پہلی ہی توجہ میں بغیر نظر فکر کی طرف حاجت کے حاصل ہو وہ ضروری ہے۔ جیسے اس بات کا علم کہ شی کا کل اپنے جزء سے بڑا ہوتا ہے کیونکہ وہ کل اور جزء اور اعظم کا معنی جان لینے کے بعد کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا اور جس نے اس میں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض دفعہ انسان کا جزء مثلاً ہاتھ کل (جسم) سے بڑا ہوتا ہے۔ تو (درحقیقت) وہ کل اور جزء کا معنی ہی نہیں سمجھا۔ اور جو علم استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو۔ چاہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ اس صورت میں جب کہ آگ دیکھی تو اس بات کا علم ہوا کہ اس میں دھواں ہے یا معلول سے علت پر ہو۔ جیسا کہ اس صورت میں کہ جب دھواں دیکھا جس سے اس بات کا علم ہوا کہ وہاں آگ ہے۔ تو وہ (علم) اکتسابی ہے یعنی کسب سے حاصل ہے۔ اور کسب اپنے اختیار و ارادے سے اسباب کو عمل میں لانا ہے۔ مثلاً استدلالیات میں عقل کو متوجہ کرنا اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے اور حسیات میں کان لگانا، نگاہ کو متوجہ کرنا وغیرہ ہے۔

تشریح: و ما لبثت منه الخ یہاں سے ماتن کا عرض دفع اعتراض ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ یہ بات سامنے آگئی کہ حواس کے ذریعے، اسی طرح خبر صادق اور خبر متواتر کے ذریعے حاصل شدہ چیز کبھی ضروری ہوگا اور کبھی استدلالی یا اکتسابی ہوگا لیکن عقل کے ذریعے حاصل شدہ علم کا کیا حکم ہوگا؟ تو ماتن نے جواب دیا کہ عقل کے ذریعے حاصل شدہ علم بھی کبھی بدیہی اور کبھی اکتسابی اور استدلالی ہوگا۔

ای من العلم الخ یہاں پر شارح رحمۃ اللہ علیہ کے تین اعراض ہیں۔ (۱) ما عبارت ہے علم سے فی سے عبارت نہیں جیسا کہ بعض لوگوں کا خیال ہے اور ما موصولہ ہے۔ (۲) کسی کا خیال ہوگا کہ منہ میں من بیانہ ہے یا من معنیہ تو فرمایا کہ من باء سببیہ کے معنی پر ہے۔ (۳) منہ کی ضمیر علم کو راجع نہیں بلکہ راجع ہے عقل کی جانب۔

اعتراض: ما عبارت ہے فی سے اور فی عام ہے علم اور غیر علم دونوں کو شامل ہے؟

جواب: یہ ہے کہ ہم ما فی سے عبارت نہیں لیتے بلکہ عبارت لیتے ہیں علم سے تو پھر یہ اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ ہم علم کی تقسیم کرتے ہیں ضروری اور نظری کی طرف جبکہ فی کی تقسیم نہیں کرتے۔

بالبداهۃ ای باؤل توجہ الخ اس عبارت سے شارح کا عرض بداحت کی تعریف کرنی ہے کہ جب وہ چیز ابتدائی توجہ سے سمجھ میں آجائے تو وہ بدیہی ہوگا۔

من غیر احتیاج الخ پہلا عرض شارح کا یہاں پر تفصیل بیان کرنا ہے ماقبل کا اور دوسرا عرض اعتراض کا جواب دینا ہے کہ تجربات فطریات وجدانیات یہ اول مرتبہ توجہ سے حاصل نہیں ہوتے اور آپ نے کہا کہ اول مرتبہ توجہ سے حاصل ہوگا؟ جواب: یہ ہے کہ خواہ پہلی مرتبہ نظر سے یا دوسری مرتبہ نظر سے حاصل ہو لیکن اس میں ترتیب مقدمات کی ضرورت نہ پڑے۔

ومن توقف الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے کبھی کبھی جزء الہی یہ اعظم ہوتا ہے کل سے تو اس صورت میں یہ جزء کل پر بڑا ہوتا ہے مثلاً ایک آدمی کا ہاتھ اتنا سوچا گیا اور اس میں درم آگیا کہ وہ جسم سے بڑا نظر آتا ہے تو اس صورت میں جزء کل سے اعظم ہوا لہذا یہ بدیہی نہیں ہے؟ جواب: جو اس طرح کی باتیں کرتا ہے تو سمجھ لو کہ یہ آدمی کل اور جزء میں فرق نہیں کر سکتا کیونکہ ہاتھ جتنا بھی بڑا ہو جائے تو وہ باقی بدن سے کتنا تھل کر کل ہوگا تو جزء کبھی بھی کل سے بڑا نہیں ہو سکتا۔

وما ثبت بالاستدلال ای بالظوابط استدلال کی تشریح کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ وہ ہے جس میں انسان سوچ اور فکر کا محتاج ہو پھر اس کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) کبھی علت سے معلول پر استدلال لیا جاتا ہے۔ (۲) اور کبھی معلول سے علت پر استدلال لیا جاتا ہے۔ اول کو دلیل لئی اور ثانی کو دلیل آتی کہا جاتا ہے۔

وقد یخصّ الاول: یہاں سے دوسرا اصطلاح بیان کرنا مقصود ہے کہ جب جانب علت سے معلول پر دلیل لیا جائے تو اس کو تغلیل کہا جاتا ہے اور جب جانب معلول سے علت پر دلیل لیا جائے تو اس کو استدلال کہا جاتا ہے اصطلاحات میں کوئی مناقضہ نہیں ہے سب استعمال ہو سکتے ہیں۔

وهو مباشرة الاسباب الخ یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے، حاصل اس کا یہ ہے کہ اپنے اختیار و

ارادہ سے شی کے علم حاصل ہونے کے اسباب کو عمل میں لانا اکتساب ہے، اب چونکہ استدلالی اور نظری چیزوں کے علم کا سبب اور ذریعہ معلومات اور مقدمات میں نظر کرنا یعنی ان کو ترتیب دینا ہے۔ اس لئے استدلال میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی اکتساب ہوگا۔ اور محسوسات کے علم کا سبب اور ذریعہ حواس ہیں، تو جو حاسہ اس محسوس کے علم کا سبب ہوگا۔ اس حاسہ کو استعمال کرنا اکتساب ہوگا۔ مثلاً آوازوں کے علم کا سبب حاسہ سمع ہے تو آواز کی طرف حاسہ سمع (کان) کو متوجہ کرنا اکتساب ہوگا اور الوان و اشکال کے علم کا سبب حاسہ بصر ہے، تو نگاہ کا کھولنا اور اس کو الوان و اشکال کی طرف متوجہ کرنا اکتساب ہوگا۔

خلاصہ یہ کہ استدلال تو صرف نظری الدلیل یعنی ترتیب مقدمات ہی کا نام ہے، جیسا کہ اوپر استدلال کی تفسیر میں شارح کے قول ”ای بالنظر فی الدلیل“ سے معلوم ہوا۔ اور اکتساب نظری الدلیل کو بھی کہتے ہیں اور حیات کے اندر مسموعات کی طرف کان لگانے بمصبرات کی طرف نگاہ کرنے اور شی حار اور بارہ کے ساتھ قوت لاسہ کو متصل کرنے کو بھی کہیں گے۔ اس سے معلوم ہوا کہ اکتسابی استدلالی سے عام ہے، لہذا جو استدلالی ہوگا، وہ اکتسابی بھی ہوگا کیونکہ استدلالی نظری الدلیل کے ذریعے حاصل ہونے کی وجہ سے ہوگا اور نظری الدلیل کو اکتساب بھی کہتے ہیں۔ اس بناء پر اکتسابی بھی ہوگا مگر یہ ضروری نہیں کہ جو اکتسابی ہو وہ استدلالی بھی ہو، مثلاً ایک شی کی شکل کا علم اس کی طرف نگاہ متوجہ کرنے کی وجہ سے حاصل ہوا جو اکتساب ہے تو اس کی شکل کا علم اکتسابی ہے مگر استدلالی نہیں ہے کیونکہ نظری الدلیل و ترتیب مقدمات نہیں ہے۔

﴿ واما الضروري فقد يقال فی مقابلة الاکتسابی ویفسر بما لا یكون تحصيله

مقدوراً للمخلوق وقد يقال فی مقابلة الاستدلالی، ویفسر بما یحصل بدون فکر و

نظر فی دلیل، فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اکتسابیاً ای حاصل

بمباشرة الاسباب بالاختیار، وبعضهم ضروریاً ای حاصل بدون الاستدلال فظهر

انه لا تنافض فی کلام صاحب البدایة حیث قال ان العلم بالحادث نوعان، ضروری

وهو ما یحدثه الله فی نفس العبد من غیر کسبه واختیاره کالعلم بوجوده و تغیر

احواله و اکتسابی و هو ما یحدثه الله فیہ بواسطة کسب العبد و هو مباشرة اسبابه و

اسبابه ثلاثة، الحواس السلیمة والخبر الصادق ونظر العقل، ثم قال والحاصل من

نظر العقل نوعان ضروری يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم من الجزء واستدلالی يحتاج فيه الى نوع تفكر كالعلم بوجود النار عند روية المدخان (۱)۔

ترجمہ: اور بہر حال ضروری تو وہ کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے، اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے جس کا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں ہو اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہے جو دلیل میں نظر و فکر کے بغیر حاصل ہو اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والے علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار و ارادہ سے اسباب (علم) کو عمل میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا، یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو، تو اب یہ بات صاف ہو گئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ انہوں نے کہا ہے، کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں اسکے کسب و اختیار کے بغیر پیدا فرما دیں۔ مثلاً اسکا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم (دوسرا) اکتسابی ہے، اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطے سے پیدا فرمائیں۔ اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے۔ اور اسباب علم تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل، پھر کہا کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے ایک ضروری جو پہلی ہی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل (اپنے) جزء سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح کے فکر کی حاجت ہوتی ہے، جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ کے موجود ہونے کا علم ہے۔

تشریح: اما الضروری الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود اُس اعتراض کی تردید ہے جو کہ امام نور الدین بخاری پر وارد ہے کہ انہوں نے اپنی کتاب بدلیۃ الکلام میں علم کی تعریف کر کے تقسیم کی ہے تو اُس تقسیم میں تناقض ہے لہذا اُس تناقض کو دور کرنے کے لئے یہ عبارت ذکر کرتے ہیں۔

تمہید یہ ہے جیسا آپ جانتے ہیں کہ علم کی دو قسمیں ہیں ضروری اور اکتسابی ضروری کبھی مقابل آتا

ہے استدلالی کا اور کبھی مقابل آتا ہے اکتسابی کا تو استدلالی اور اکتسابی دونوں کا آپس میں کوئی تناقض نہیں ہے۔

صاحب ہدایہ کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ امام نورالدین بخاری (جو امام صابونی کے نام سے مشہور ہیں) نے اپنی کتاب ہدایہ الکلام میں علم حادث کی دو قسمیں قرار دی ہیں ایک ضروری اور دوسرا اکتسابی یہاں ضروری کو اکتسابی کا قسم اور مقابل قرار دیا لیکن پھر آگے چل کر نظر عقل سے حاصل ہونے والے علم اکتسابی کی دو قسمیں قرار دیں ایک ضروری دوسرا استدلالی تو جس ضروری کو اولاً اکتسابی کا قسم قرار دیا تھا اسی کو آگے چل کر اکتسابی کا قسم قرار دیا جس سے قسیم قسیمی ہونا لازم آیا اور یہ تناقض کو سترم ہے تو شارح رحمۃ اللہ علیہ اس تناقض کو دفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ضروری کی تفسیر میں مذکورہ اختلاف جاننے کے بعد صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں رہ جاتا کہ قسیم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلے میں ہے۔ لہذا صاحب ہدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں۔

﴿والالہام المفسر بالقا معنی فی القلب بطریق الفیض لیس من اسباب المعرفة

بصحة الشیء عند اهل الحق حتی یرد بہ الا اعتراض علی حصر الاسباب فی الثلاثة المذكورة وکان الاولی ان یقول "من اسباب العلم بالشیء الا انه حاول التنبيه علی ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد لا کما اصطلاح علیہ البعض من تخصیص العلم بالمرکبات او الکلیات والمعرفة بالبنائط او الجزئیات الا ان تخصیص الصحة بالذکر ممّا لا وجه له ثم الظاهر انه اراد ان الالہام لیس سببا یحصل بہ العلم لعامة الخلق ویصلح للالزام علی الغیر والا فلا شک انه قد یحصل بہ العلم وقد ورد القول بہ فی الخبر نحو قوله علیہ الصلوٰۃ والسلام الہمنی ربی وحکی عن کثیر من السلف واما خبر الواحد العدل وتقلید المجتہد فقد یفید ان الظن والا اعتقاد الجازم الذی یقبل الزوال فکانہ اراد بالعلم ما لا یشلھما والا فلا وجه لحصر الاسباب فی الثلاثة۔

ترجمہ: اور الہام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے اہل حق کے نزدیک شی کی صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہیں کہ اس (کے سبب علم ہونے)

سے اسباب (علم) کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہوا اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنف ”من اسباب العلم بالشیء“ کہتے مگر انہوں نے اس بات پر متنبہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم و معرفت سے ایک ہی ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسانک یا جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کر لی۔ مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی۔ پھر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں کہ اس سے عامۃً الخلق کو علم حاصل ہو اور غیر پر (کوئی چیز) لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس کے متعلق ارشاد ہے مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد ”الہمحنی دہی“ مجھ کو میرے رب نے الہام کیا اور بہت سے بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا ہے (کہ انہیں الہام ہوتا ہے) ربی واحد عادل کی خبر اور تقلید مجتہد تو یہ دونوں ظن اور ایسا اعتقاد جازم پیدا کرتے ہیں۔ جو زوال کا احتمال رکھتا ہے تو گویا مصنف نے علم سے مراد وہ معنی لیا ہے جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ واقعی اسباب کے تین میں منحصر ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔

تشریح: والالہام لیس من اسباب المعرفة بصحة الشیء عند اهل الحق الخ یہاں سے ماتن رحمۃ اللہ علیہ کا عرض دفع اعتراض ہے وہ یہ کہ آپ نے اسباب علم تین میں حصر کئے حالانکہ یہ چار ہیں کیونکہ الہام بھی علم کے اسباب میں داخل ہے کہ اس کے ذریعے سے بھی علم حاصل ہوتا ہے؟

جواب: الہام چونکہ سبب علم نہیں اس لئے اس کو اسباب العلم میں داخل نہیں کیا ماتن نے الہام پر حکم لگایا کہ یہ سبب علم نہیں ہے حکم فرع معرفت ہوا کرتا ہے اب الہام جانتا ضروری ہے تو شارح نے فرمایا کہ المفسر بالقاء معنی الخ اس تعریف کے ساتھ اشارہ کیا کہ الہام کی متعدد تعریضیں ہیں لیکن ان میں سے ایک جامع تعریف یہ بھی ہے۔ بالقاء معنی فی القلب الخ اس عبارت سے شارح کا عرض ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ الہام میں صرف معنی کا القاء ہوتا ہے حالانکہ الہام میں کبھی الفاظ کا بھی القاء ہوتا ہے؟ جواب: یہاں مراد معانی سے وہ ہے جو کہ محسوسات یعنی آنکھوں یا لمس وغیرہ کے ذریعے معلوم نہ ہو سکتا ہو القاء سے اشارہ ہے کہ ایک دوسری اور الثانی چیز ہے۔

فی القلب الخ اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ الہام کا موضع قلب ہے۔ بطریق الفیض الخ یہاں سے مقصود دفع اعتراض ہے وہ یہ ہے کہ کبھی کبھی القاء شر کا بھی ہوتا ہے تو کیا یہ الہام میں سے شمار ہوگا؟ جواب: نہیں یہ الہام میں شمار نہیں ہوگا بطریق الفیض سے احتراز آیا و سوسہ اور شر کے امور سے۔

وكان الاولى الخ سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ جس طرح پہلے اسباب العلم ثلاثہ میں علم کا استعمال کیا گیا اسی طرح واما العقل فهو سبب العلم میں علم کا لفظ استعمال ہوا تو ادھر بھی والالہام لیس سبب العلم کہنا چاہئے تھا حالانکہ یہاں پر علم کی جگہ معرفت کا لفظ استعمال ہوا الا انہ حاول التنبہ سے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ مصنف کا مقصود اس سے شاید یہ ہے کہ ہمارے ہاں علم و معرفت متحد ہیں ہمارے یہاں وہ اصطلاح مقرر نہیں جو بعض لوگوں نے اختیار کر رکھی ہے کہ علم کا تعلق مرکبات اور کلیات کے ساتھ اور معرفت کا تعلق بسائط اور کلیات کے ساتھ ہے۔

الا ان تخصیص الخ یہ اصل میں اعتراض ہے ماتن پر کہ آپ کا یہ بصحة الشی کا لفظ بے جا ہے اتنی عبارت کافی تھی والالہام لیس من اسباب المعرفة عند اهل الحق لہذا بصحة الشی کا کلمہ یہاں پر زائد ہے جبکہ اس میں فائدہ کی جگہ ایک نقصان ہے وہ یہ ہے کہ جب الہام صحة الشی کا سبب نہیں تو ممکن ہے کہ فساد الہی کا سبب ہو جواب یہ ہے کہ یہاں پر صحیح تحقق، تقرر اور ثبوت کے معنی پر ہے مطلب یہ ہوگا والالہام لیس من اسباب المعرفة بتحقیق الشی وتقرر الشی عند اهل الحق لہذا اب صحیح الہی کا کلمہ زائد اور بے جا نہ ہوگا۔ عند اهل الحق الخ اشارہ کیا گیا اس بات کی جانب کہ الہام سبب علم نہیں ہے عام علماء اہل سنت والجماعت کے نزدیک جبکہ روافض اور بعض صوفیاء کرام اس کو سبب علم سمجھتے ہیں لیکن ان کے قول کا اعتبار نہیں۔ جو حضرات الہام کو سبب علم قرار دیتے ہیں ان کے لئے کئی دلائل ہیں پہلی دلیل یہ آیت قرآنی ہے فالہمہا فجورہا ونقواہا۔ دوسری دلیل یہ ہے واوحی ربک الی النحل، جب ایک حیوان کو الہام ہو سکتا ہے تو انسان کو کیونکر نہیں ہو سکتا۔

تیسری دلیل یہ ہے المؤمن شرح اللہ صدرہ فهو علی نور من ربہ۔ چوتھی دلیل حدیث نبوی ﷺ ہے اتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور اللہ۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ سے ایک صحابی نے نیکی اور گناہ کے بارے میں پوچھا تو آپ ﷺ

نے فرمایا: ضع يدك على صدرك فما حاك في قلبك فدهه وان افشاك الناس - ان تمام دلائل سے جوابات دیئے گئے ہیں جو نیراس میں تفصیلاً موجود ہیں۔

ثم الظاهر الخ سے ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے وہ یہ کہ آپ نے کہا کہ الہام سبب علم نہیں ہے حالانکہ یہ سبب علم کا ہے جس طرح نبی کا ارشاد الہمینی دہی اسی طرح اولیاء اللہ اور بعض علماء کرام کو بذریعہ الہام علم حاصل ہوا کرتا تھا؟

جواب: یہ ہے کہ الہام ایسا سبب نہیں جس سے عامۃ الخلق کو علم حاصل ہو سکے اور وہ غیر پر حجت بننے کی صلاحیت رکھے بخلاف اسباب ثلاثہ کے کہ وہ عام لوگوں کے لئے سبب علم ہیں اور غیر پر حجت بن سکتا ہے۔

واما خیر الواحد العادل الخ اعتراض یہ ہے کہ اسباب العلم کا حصر تین میں غیر صحیح ہے کیونکہ اسباب علم پانچ ہیں تین وہ ہیں جو گزر گئے چوتھا وہ خبر واحد جو عادل سے سنا گیا ہو اور پانچواں مقلد کی تقلید ہے لہذا آپ کا حصر ٹھیک نہیں؟ جواب یہ ہے کہ ہمارا مراد اسباب علم سے وہ اسباب ہیں جو کہ یقینی ہو اور وہ صرف تین ہیں کیونکہ خبر واحد تو مفید تین کے لئے ہے نہ کہ یقین کے لئے اور تقلید شک سے زائل ہو جاتا ہے لہذا یہ مفید یقین نہیں اور ہمارا بحث اسباب یقینیہ میں ہے لہذا اسباب العلم کا حصر تین میں حق اور بچ ہے۔

﴿وَالْعَالَمُ اِی مَا سَوَى اللّٰهِ تَعَالٰی مِنْ الْمَوْجُودَاتِ مِمَّا یُعْلَمُ بِهِ الصَّانِعُ یَقَالُ
عَالَمُ الْاَجْسَامِ وَعَالَمُ الْاَعْرَاضِ وَعَالَمُ النَّبَاتَاتِ وَعَالَمُ الْحِیَوَانِ اِلٰی غَیْرِ ذٰلِكَ، فِیَخْرُجُ
صِفَاتُ اللّٰهِ تَعَالٰی لِاَنَّهَا لَیْسَتْ غَیْرِ الذَّاتِ کَمَا اَنَّهَا لَیْسَتْ عَیْنِهَا بِجَمِیْعِ اَجْزَاءِ هِ مِنْ
السَّمٰوَاتِ وَمَا فِیْهَا وَالْاَرْضِ وَمَا عَلَیْهَا مَحَدَّثٌ اِی مَخْرُجٌ مِنَ الْعَدَمِ اِلٰی الْوُجُودِ
بِمَعْنٰی اِنَّهٗ كَانَ مَعْدُومًا فَوُجِدَ خِلَافًا لِلْفَلَسَفَةِ حَیْثُ ذَهَبُوا اِلٰی قِدَمِ السَّمٰوَاتِ
بِمَوَادِّهَا وَصُورِهَا وَاَشْكَالِهَا وَقِدَمِ الْعُنَاصِرِ بِمَوَادِّهَا وَصُورِهَا لٰكِنْ بِالنَّوْعِ بِمَعْنٰی اَنَّهَا
لَمْ تَخْلُ قَطُّ عَنْ صُورَةٍ نَعَمْ اَطْلُقُوا الْقَوْلَ بِحَدُوثِ مَا سَوٰی اللّٰهِ تَعَالٰی بِمَعْنٰی الْاَحْتَیَاجِ

الی الغیر لا بمعنی سبق العدم علیہ -

ترجمہ: اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعے صانع (عالم) کو جانا جاتا ہے، کہا جاتا ہے عالم اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوانات وغیرہ، پس اللہ تعالیٰ کی صفات (عالم سے) خارج ہو جائیں گی، کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کا عین نہیں ہیں، اپنے تمام اجزاء یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے، یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے، بایں معنی کہ (پہلے) معدوم تھا پھر موجود ہوا۔ برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان صورت جسمیہ کے قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں، لیکن قدیم بالذات ہونے کی طرف گئے ہیں۔ بایں معنی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی نہیں ہوئے، ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حادث ہو نے کی بھی بات کہی ہے لیکن محتاج الی الغیر کے معنی میں (حادث کہا ہے) نہ کہ مسبوق بالعدم ہو نے کے معنی میں۔

تشریح: والعالم ای ما سوی اللہ تعالیٰ الخ پہلے دو باتیں ذکر ہوئیں کہ حقائق الاشیاء ثابتہ اور العلم بہا متحقق۔ اب تیسری بات ذکر ہو رہی ہے کہ والعالم بجمیع الاجزاء محدث الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ اس عبارت کے ساتھ تین باتوں کی طرف اشارہ فرماتے ہیں۔ (۱) معنی لغوی عالم کا۔ (۲) معنی اصطلاحی۔ (۳) مصداق عالم کا۔

(۱) عالم کا معنی اصطلاحی: ما موصولہ ہے سوی بمعنی غیر کے ہیں ای الذی غیر اللہ۔ ای والعالم الذی کان غیر اللہ من بنائے ہے۔ الخارجیہ یہاں پر ناکت نے ایک نکتہ لگایا ہے ای الخارجیہ تو اس بات کی جانب اشارہ کیا گیا کہ موجودات دو قسم کے ہیں۔ (۱) موجودات ذہنیہ، خارجیہ اور مراد یہاں پر موجودات خارجیہ ہیں۔

(۲) ما یعلم بہ الخ یہاں سے عالم کا معنی لغوی ذکر کرتے ہیں کہ عالم اس کو کہا جاتا ہے جو کہ صانع

کے پہچان کا ذریعہ ہو۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے ۹۹ اسمائے صفاتیہ میں سے تو صانع نہیں ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ کے ناموں میں شامل ہے اگرچہ مشہور حدیث میں نہیں لیکن شامل ضرور ہے۔ قرآن مجید میں ہے ”صَنَّ اللَّهُ الَّذِي أَنْفَقَ كُلَّ شَيْءٍ“ روایت میں ہے اللہ صانع کل شئی لہذا صانع اللہ تعالیٰ کا اسم صفتی ہے۔ یقال لہ عالم الخ عرض شارح یہاں عالم کے مصداق کی جانب اشارہ ہے کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے اور بعض کہتے ہیں کہ عالم کا اطلاق صرف ذوی العقول پر ہوتا ہے۔ اور متکلمین کہتے ہیں کہ عالم کا اطلاق افراد پر نہیں ہوتا بلکہ اجناس پر ہوتا ہے جیسا کہ عالم حیوانات، عالم نباتات وغیرہ۔ بعض کے نزدیک عالم اللہ کے ماسویٰ موجودات کے اجناس کے مجموعے کا نام ہے لہذا مجموع پر عالم کا اطلاق ہوگا ہر ہر جنس پر نہ ہوگا۔ بعض کے نزدیک عالم مجموعہ اجناس اور ہر ہر جنس کے درمیان قدر مشترک ماسویٰ اللہ ہوتا ہے لہذا اسی اعتبار سے مجموعے پر اور ہر ہر جنس پر عالم کا اطلاق صحیح ہوگا۔

اعتراض وارد ہے کہ عالم کا اطلاق ماسویٰ اللہ پر ہوتا ہے تو رب العالمین میں جمع کا صیغہ مستعمل ہے اور یہ غیر صحیح ہے کیونکہ عالم کا اطلاق ماسویٰ اللہ تعالیٰ پر ہوتا ہے لہذا اتمام ماسویٰ اللہ ایک ہی ہے اس میں جمع کی کیا ضرورت ہے؟

جواب: عالم ماسویٰ اللہ کو کہا جاتا ہے لیکن اس کا مصداق ہر چیز پر ہوتا ہے لہذا کثرت اجناس کی وجہ سے جمع کا صیغہ آیا ہے۔ معارف القرآن میں حضرت مولانا مفتی اعظم مفتی محمد شفیع رحمۃ اللہ علیہ رحمۃً وامتہً لکھتے ہیں کہ ۲۵ ہزار عالم ہیں۔ اور بعض نے ۸۰ ہزار لکھے ہیں۔ عالم کی اضافت اجسام وغیرہ کی طرف ہوئی ہے وہ سارے غیر ذی العقل ہیں لہذا اشارہ ہے کہ عالم کا اطلاق ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونوں پر ہے۔ فیہ خراج الخ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا عالم ماسویٰ اللہ کو کہا جاتا ہے لہذا صفات باری تعالیٰ بھی عالم ہیں تو ان کا حدوث لازم آتا ہے کیونکہ عالم حادث ہے اور حالانکہ صفات باری تعالیٰ تو قدیم ہیں؟

جواب یہ ہے کہ یہ ان سے خارج ہیں کیونکہ اللہ کے صفات نہ اللہ کے غیر ہیں اور نہ ہیں لہذا یہ عالم میں شمار نہیں۔ محدث ای معراج الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ حدوث کا معنی بتا رہے کہ محدث اس کو کہا جاتا

ہے جس پر ایک وقت ایسا گزرا ہوا ہو جس میں وہ موجود نہ ہو۔ لغوی اعتبار سے ہرئی اور نوپیدشی کو حادث کہتے ہیں۔ متکلمین کے نزدیک عالم کا ہر جز خواہ اعیان ہو یا اعراض حادث ہے۔

خلافاً للفلاسفة الخ اعترض یہ ہے کہ حادث عالم تو متفق علیہ بات ہے اس کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت ہے؟ جواب یہ ہے کہ اس میں فلاسفہ کا اختلاف ہے وہ کہتے ہیں کہ یہ محدث نہیں بلکہ قدیم ہے۔ لہذا اس کو ذکر کرنے سے شارح کا مقصود فلاسفہ کی تردید ہے۔ عناصر یہ غمر کی جمع ہے اور چار بڑے عناصر ہیں آگ، پانی، ہوا، مٹی۔

دراصل یہاں پر شارح رحمۃ اللہ علیہ فلاسفہ کے مذہب کے تین نظریات ذکر کر کے ان کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ (۱) عالم حادث نہیں ہے بلکہ قدیم ہے اس پر ایک ایسا زمانہ نہیں گزرا کہ یہ نہیں تھا۔ (۲) جب عالم قدیم ہے تو اس پر عدم نہیں آیا ہے اور نہ عدم آئے گا اس وجہ سے فلاسفہ قیامت سے بھی انکار کرتے ہیں۔ (۳) ان کی سوچ کے مطابق نعوذ باللہ اللہ کی ذات تو ہے لیکن اللہ کے لئے صفات ثابت نہیں کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کی ذات قدیم ہے لیکن قائل مضطر ہے جو ذات مضطر ہو اس کے لئے صفات نہیں ہوا کرتے۔

لعمق قطع الخ یہاں پر شارح کے دو اعراض ہیں۔ (۱) حادث کی تقسیم کرتے ہیں قسمین کی طرف۔ (۱) حادث زمانی، (۲) حادث ذاتی، اور قدیم کی تقسیم کرتا مقصود ہے قسمین کی طرف۔ (۱) قدیم ذاتی (۲) قدیم زمانی۔

(۱) قدیم زمانی: جو غیر کا محتاج تو ہو مگر مسبوق بالعدم نہ ہو۔ (۲) قدیم ذاتی جو اپنے وجود میں کسی غیر کا محتاج نہ ہو۔ (۱) حادث زمانی: جو مسبوق بالعدم ہو۔ (۲) حادث ذاتی: جو محتاج الی غیر ہو۔ دوسرا عرض اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ تم نے کہا کہ فلاسفہ کے نزدیک عالم قدیم ہے جبکہ بسا اوقات تو عالم کو حادث بھی کہتے ہیں۔

جواب یہ ہے کہ جہاں عالم پر فلاسفہ حادث کا اطلاق کرتے ہیں تو وہاں پر حادث زمانی مراد ہوتا ہے نہ کہ حادث ذاتی جبکہ جمہور کے نزدیک عالم ذاتا اور زمانا حادث ہے۔

ثم اشار الی دلیل حدوث العالم بقوله اذهوای العالم اعیان واعراض لانه ان

قام بذاتہ فعین والاعراض وکل منها حادث لِمَا سنّین ولم يتعرض له المصنف رحمہ اللہ تعالیٰ لان الکلام فیہ طویل لا یلیق بهذا المختصر کیف وهو مقصور علی المسائل دون الدلائل، فالاعیان ما ای ممکن له قیام بذاتہ بقرینۃ جعلہ من اقسام العالم ومعنی قیامہ بذاتہ عند المتکلمین ان یتحیز بنفسہ غیر تابع تحیزہ لتحیز شئی آخر بخلاف العرض فانّ تحیزہ تابع لتحیز الجوهر الذی هو موضوعه ای محلہ الذی یقومہ ومعنی وجود العرض فی الموضوع أنّ وجودہ فی نفسہ هو وجودہ فی الموضوع ولهذا یمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم فی الحیز لانّ وجودہ فی نفسہ امر ووجودہ فی الحیز امر آخر ولهذا ینتقل عنه وعند الفلاسفۃ معنی قیام الشئی بذاتہ استغناؤہ عن محل یقومہ ومعنی قیامہ بشئی آخر اختصاصہ بہ بحیث یصیر الاول نعتا والثانی منعو تاسواء کان متحیزاً کما فی سواد الجسم اولاً کما فی صفات اللہ تعالیٰ والمجردات ﴿ ۱ 》۔

ترجمہ: پھر مصنفؒ نے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا، اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض (کا مجموعہ) ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے، تو عین و نہ عرض ہے، اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے، اس دلیل کی وجہ سے جو کہ ہم عنقریب بیان کریں گے۔ اور مصنفؒ نے اس سے نہیں تعرض کیا اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتی ہیں جب کہ یہ کتاب صرف مسائل پر مقصور ہے، نہ کہ دلائل پر تو اعیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہیں، جن کا قیام بالذات ہو، اس (اعیان) کو عالم کی قسم قرار دینے کے قرینہ ہونے کی وجہ سے، اور اس (عین) کے قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متحیز (یعنی اشارہ حسی کے قابل) ہو اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کا تابع نہ ہو، برخلاف عرض کے کہ اس کا متحیز ہونا اس جوہر کے متحیز ہو نے کے تابع ہے جو (جوہر) اس (عرض) کا موضوع یعنی اس کا محل ہوتا ہے۔ جو (محل) اسکو قائم (اور باقی) رکھتا ہے اور عرض کے موضوع میں پائے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فی

نفسہ بعینہ اسکا وہ وجود ہے، جو موضوع نہ ہے اور اسی وجہ سے اس (موضوع) سے (اسکا) انتقال ممکن ہے اس کے برخلاف جسم کا تیز میں وجود ہے کیونکہ اس کا فی نفسہ وجود اور چیز ہے اور اس کا چیز میں وجود دیگر چیز ہے۔ اور اسی وجہ سے جسم اس (چیز) سے منتقل ہو سکتا ہے اور فلاسفہ کے نزدیک شی کے قائم بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے محل سے مستغنی ہونا ہے جو اسکو قائم و برقرار رکھے۔ اور شی کے دوسرے شی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کا اس (دوسری شی) کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنا ہے کہ اول نعت اور ثانی منعت بن سکے۔ چاہے تمیز اور قابل اشارہ حسی ہو جیسا کہ سواد جسم میں (کہ سواد اور جسم دونوں تمیز بمعنی اشارہ حسی کے قابل ہیں) یا تمیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری اور مجردات میں ہے (کہ ان میں سے کوئی بھی تمیز نہیں)۔

تشریح: اذ هو اعیان واعراض الخ یہ ایک توہم کا جواب ہے، وہ یہ کہ عالم کے حدوث پر کوئی دلیل ہے کہ آپ اس کو حادث کہتے ہیں؟

جواب یہ ہے کہ عالم یا اعیان یا اعراض ہوں گے اور یہ دونوں حادث ہیں اذ هو اعیان واعراض وکل ما ہذا شانہ فهو حادث فالعالم حادث۔

جمہور علماء یہاں تک کہ فلاسفہ کا یہ عقیدہ ہے کہ عالم منقسم ہے اعیان و اعراض کی طرف لیکن صرف ایک جماعت نے انکار کیا ہے اس وجہ سے مصنف نے اس کی جانب التفات ہی نہیں کیا اور اس بات کو متفق علیہ قرار دیا۔ انکار کرنے والے دو بندے ہیں ایک کا نام نجار اور دوسرے کا نام ابن کیسان ہے دونوں معزلی ہیں۔ انہ قائم بذاتہ الخ یہاں معزلی پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ کوئی چیز اپنے وجود میں غیر محتاج نہیں تو عین اور اگر محتاج ہے غیر کو تو عرض۔

وکل منہما حادث الخ شارح نے کہا کہ دونوں حادث ہیں اور شارح رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ اگر میں یہاں پر دلائل شروع کر لوں تو بہت لمبا چوڑا بحث شروع ہو جائے گا جبکہ یہاں تو مسائل بیان کئے جاتے ہیں نہ کہ دلائل۔

فالاعیان الخ اس سے پہلے کہا کہ هو اعیان واعراض وہ اجمال ہوا اب تفصیل ہے فاء تفصیلیہ ہے۔

اعراض یہ ہے کہ اعیان جمع ہے۔ آگے تعریف ہے چاہئے تھا کہ آپؐ فرد کا مینہ لاتے کیونکہ تعریف ماضی کی ہوتی ہے اور جمع کے ذریعے افراد کو اشارہ کیا جاتا ہے؟ جواب: یہ ہے کہ یہاں اعیان پر الف لام داخل ہے جو کہ جنسی ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ الف لام جنسی سے جمعیت ختم ہو جاتی ہے لہذا اب تعریف مفرد کی ہو رہی ہے نہ کہ جمع کی۔ مالاہ قیام الخ عین: اس کو کہا جاتا ہے جس کے لئے قیام بذات ہو اور ما عبارت ممکن سے اس وجہ سے ہے کہ ما واجب، موجود اور متمتع وغیر ذلک سب کو شامل ہے، تو ممکن اس وجہ سے لیا کہ یہ اعیان قسم ہے عالم کی اور عالم ممکن ہے تو ما عبارت ہے ممکن سے۔

بقریۃ جعلہ یعنی ہم نے جو لفظ ماسے ممکن مراد لیا ہے اس پر قرینہ اعیان کو اس عالم کی قسم قرار دینا ہے جو ممکنات کے قبیل سے ہے۔

ومعنی قیامہ بذاتہ عند المتکلمین الخ یہاں شارح رحمۃ اللہ قائم بالذات اور قائم بالغیر کے معنی اور اختلاف کو اس انداز سے بیان کرتا چاہتے ہیں کہ ثمرہ اختلاف سامنے آجائے۔

متکلمین کے نزدیک حیث اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہے اور تخصیص کے معنی کسی چیز کا حیز اور مکان میں ہونے کے ہیں اور جو چیز بالذات کسی مکان میں ہوگی لازمی طور پر وہ اس قابل ہوگی کہ اس کی طرف اشارہ حسی کیا جائے اور اس طرح کا محسوس اشارہ اسی چیز کی طرف کیا جاسکتا ہے جو دکھائی دے اور جو قائم بالغیر ہو مثلاً غم، خوشی وغیرہ اس کی جانب اشارہ حسی ناممکن ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ جس کو اشارہ حسی ہو سکتا ہو اُسے عین کہا جاتا ہے اور اس تعریف پر متکلمین تین فوائد مرتب کرتا چاہتے ہیں۔ (۱) اللہ کی ذات عین نہیں کیونکہ عین وہ ہوگا جس کو اشارہ حسیہ کیا جاسکتا ہو اور اللہ کی ذات مشارالہ نہیں۔

(۲) اللہ کی صفات اعراض نہیں لہذا اس تعریف کی رو سے ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ عالم سے خارج ہوں گی کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ نہ متحیز بالذات ہیں اور نہ بالغیر، لہذا عالم سے خارج ہیں کیونکہ عالم اعیان اور اعراض میں منحصر ہے۔

(۳) متکلمین کے نزدیک ایسی موجودات ثابت نہیں جن کو مجردات کہا جاتا ہے کیونکہ وہ نہ مادی ہیں

اور نہ ہی اشارہ حسیہ کے قابل ہیں پس نہ وہ جسم ہیں اور نہ کسی مکان میں ہیں، جیسا کہ عقول عشرہ وغیرہ، لہذا اسی تعریف کی رو سے متکلمین نے فلاسفہ کی تردید کی۔

وعند الفلاسفة: اب فلاسفہ کا مذہب ذکر کر رہے ہیں کہ قائم بالذات ہے کہ وہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہ ہو کہ بس اُس سے لگ کر موجود ہو اور اُس کے لئے مستقل اور علیحدہ وجود نہ ہو مثلاً پتھر اور اگر محتاج ہو تو عرض ہے۔ فلاسفہ کا مقصود اس تعریف سے یہ ہے کہ اُن کے نزدیک باری تعالیٰ عین ہے جو کہ عالم کی ایک قسم ہے۔ متکلمین کے نزدیک چونکہ عالم حادث ہے لہذا فلاسفہ کی تردید ہو گئی۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ اللہ کی ذات قائم بالذات ہو کر عالم کا ایک حصہ ہے، اللہ کی صفات عرض ہو کر عالم کا ایک حصہ ہے اور حجرات ثابت ہیں متکلمین نے مذکورہ تعریف سے فلاسفہ کے تینوں نظریات باطل کر دیے۔

اس تفصیل سے اختلاف کا یہ سبب سمجھ میں آتا ہے کہ فلاسفہ قائم بالذات کی جو تعریف کرتے ہیں اُس کے ذات واجب پر صادق آنے کی وجہ سے اُس کا عین اور جوہر ہونا لازم آتا ہے اور قائم بالغیر کی جو تعریف کی ہے وہ صفات پر صادق آنے کی وجہ سے اُن کا عرض ہونا لازم آتا ہے اور متکلمین کے نزدیک ایمان اور اعراض سب حادث ہیں اس لئے مذکورہ تعریف کی رو سے ذات اور صفات باری تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آتا ہے لہذا متکلمین نے اس تعریف سے اختلاف کرتے ہوئے قائم بالذات اور قائم بالغیر کی ایسی تعریف کی جس سے نہ ذات باری تعالیٰ کا عین ہونا لازم آئے اور نہ صفات باری تعالیٰ کا عرض ہونا لازم آئے۔ چونکہ فلاسفہ کے نزدیک تمام اعیان حادث نہیں ہیں اس لئے انہوں نے ذات باری تعالیٰ پر قائم بالذات اور عین کی تعریف صادق آنے میں کوئی حرج محسوس نہیں کیا اور فلاسفہ تو صفات باری تعالیٰ کے قائل ہی نہیں لہذا ان پر قائم بالغیر اور عرض کی تعریف صادق آنے میں کوئی مضائقہ اُن کے نزدیک نہیں۔

﴿وَهُوَ أَمَّا قِيَامُ بَدَاثِهِ مِنَ الْعَالَمِ إِمَامَرَكَبٍ مِنْ جَزَائِنِ فِصَاعِدَا عِنْدَنَا وَهُوَ

الْجِسْمُ وَعِنْدَ الْبَعْضِ لِابْدَالِهِ مِنْ ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ الْإِبْعَادُ الثَّلَاثَةُ أَعْنَى الطُّوْلَ وَالْعَرْضَ

وَالْعَمَقَ وَعِنْدَ الْبَعْضِ مِنْ ثَمَانِيَةِ أَجْزَاءٍ لِيَتَحَقَّقَ تَقَاطُعُ الْإِبْعَادِ الثَّلَاثَةِ عَلَى زَوَايَا قَائِمَةٍ

وَلَيْسَ هَذَا نِزَاعًا لَفْظِيًّا إِنْ جُمِعَ إِلَى الْأَصْطِلَاحِ حَتَّى يُدْفَعَ بَانَ لِكُلِّ أَحَدٍ أَنْ يَصْطَلِحَ عَلَى

مَا شَاءَ بَلْ هُوَ نِزَاعٌ فِي أَنْ الْمَعْنَى الَّتِي وَضَعَ لَفْظَ الْجِسْمِ بِأَزَانِهِ هَلْ يَكْفِي فِيهِ مَجْرُودٌ

التركيب ام لا۔ احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا يند عليه جزء واحدانه اجسم من الآخر فلولاً ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء ازيد في الجسمية وفيه نظر لانه الفعل من الجسمية بمعنى الضخامة وعظم المقدار يقال جسم الشئى اى عظم فهو جسيم وجسام بالضم والكلام فى الجسم الذى هو اسم لصفة ۛ۔

ترجمہ: اور وہ یعنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بالذات ہو یا مرکب ہوگا، دو جزء یا دو سے زائد اجزاء سے ہمارے (جمہور اشاعرہ) کے نزدیک اور وہ صرف جسم ہے، اور بعض اشاعرہ کے نزدیک تین اجزاء ضروری ہیں، تاکہ ابعاد ثلاثہ یعنی طول، عرض، عمق پیدا ہو جائیں اور بعض (معتزلہ) کے نزدیک آٹھ اجزاء (ضروری ہیں) تاکہ ابعاد ثلاثہ کا ایک دوسرے کو کاٹنا زائد یہ قائمہ کی شکل پر متحقق ہو اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جس کا تعلق اصطلاح سے ہو یہاں تک کہ یہ کہہ کر ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسے چاہے اصطلاح قائم کر لے بلکہ یہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس چیز کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے کیا اس (کے تحقق) میں دو جزء سے ترکیب کافی ہے یا نہیں؟ قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ دو جسموں میں سے ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جزء بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی تو صرف ایک جزء کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا اور اس (دلیل) میں نظر ہے اس لئے کہ وہ (اجسم) اسم تفصیل ہے جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے بولا جاتا جسم الشئى بمعنی عظم فهو جسيم وجسام (جسم کے) ضمہ کے ساتھ اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت ہے۔

تشریح: وہو اما مرکب بحث یہ جاری تھا کہ عالم اعیان ہیں اور اعراض، پھر اعیان کی تعریف اور توضیح ہوئی اب یہاں پر اعیان کی اقسام بتلاتے ہیں کہ اعیان دو قسم پر ہیں یا مرکب ہوگا یا غیر مرکب تو سب سے پہلے عین کی تعریف کرتے ہیں کہ عین کہا جاتا ہے مالہ قیام بذاتہ یہاں پر ناکت نے ایک نقطہ

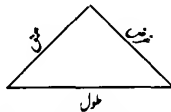
لگایا ہے کہ والاولیٰ رجوع الضمیر الی العین الذی فی الاعیان گویا یہ دفع اعتراض ہے کہ ہو ضمیر یہاں راجع ہے قائم بذاتہ کو تو قائم بذاتہ تو تعریف ہے حالانکہ ضمیر راجع ہوتا ہے مقسم کو؟

جواب : مالہ قیام بذاتہ یہ تعریف ہے اور عین معترف ہے اور معرف اور تعریف دونوں کا راجع ایک جانب ہے پھر دوسرا اعتراض یہ ہے کہ چلو معرف اور تعریف کا راجع ایک ہی چیز کو ہو پھر بہتر تو یہ تھا کہ معرف کو راجع ہو جواب یہ ہے کہ قیام لذاتہ قریب ہے اور راجع قریب کو اولیٰ ہوتا ہے۔

من العالم الخ یہاں سے بعض شارحین یہ بیان کرتے ہیں کہ من العالم کا مقصد واجب سے احتراز ہے کیونکہ وہ بھی قائم بالذات ہے لیکن یہ بات ٹھیک اس لئے نہیں کہ وہاں پر ہم نے نا ممکن سے عبارت لیا تھا اور واجب الوجود سے احتراز آیا تھا لہذا اس کا مقصد بس وضاحت ہی ہے اور کچھ نہیں۔

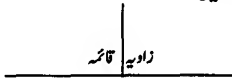
من جزئین فصاعداً یہاں سے بتلانا مقصود ہے کہ جسم کے لئے کم سے کم مقدار دو اجزاء ہیں۔

خلاصہ کلام یہ ہے کہ عین یا مرکب ہوگا یا غیر مرکب اگر مرکب ہو تو یہ عین ہے اور اگر غیر مرکب ہو تو جوہر اور جزء الذی لا یتجزئ ہے اب اس بات میں اختلاف ہے کہ مرکب کے لئے کم از کم کتنے اجزاء چاہئے تو (۱) مذہب یہ ہے کہ کم از کم دو اجزاء چاہئے یہی جمہور اشاعرہ کا قول ہے۔ (۲) کم از کم تین اجزاء چاہئے یہ بعض اشاعرہ کا قول ہے۔ (۳) آٹھ اجزاء ہونی چاہئے یہ بعض معتزلہ کا قول ہے جو دو اجزاء کافی سمجھتے ہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر دو ایسے مرکب مجموعے ہوں جن میں ہر ایک دو اجزاء سے مرکب ہو تو اگر ان میں سے ایک پر ایک جز بڑھا دیا جائے تو اس کو دوسرے کے مقابلے میں اجسم کہا جائے گا اس کا مطلب یہ ہے کہ نفس جسمیت کے لئے دو اجزاء کافی ہیں اس تیسرے جزء سے جسمیت میں زیادتی آگئی۔ اور بعض اشاعرہ تین کے قائل ہیں وہ کہتے ہیں کہ اولاً دو جزء ایک دوسرے کے برابر رکھے جاویں تو جو بعد ان دونوں کے ملنے سے پیدا ہوگا وہ طول کہلائے گا اور تیسرا جزء ان دونوں کے ملنے پر رکھا جائے تو اس سے جو بعد پیدا ہوگا وہ عرض کہلائے گا اور جو بعد ملنے کے اوپر والے جزء کو نیچے کے بائیں جزء سے ملانے سے پیدا ہوگا وہ عمق کہلاتا ہے۔ نقشہ

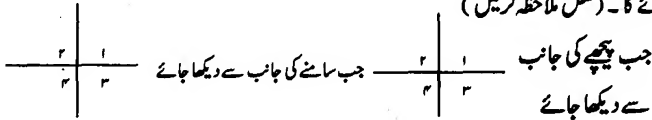


طول عرض عمق ہو وہ جسم ہوتا ہے۔

یہ بات قابل غور ہے کہ عرف میں جو بعد سب سے بڑا ہوتا ہے اس کو طول اور جو سب سے کم اس کو عمق اور جو متوسط ہو اس کو عرض کہا جاتا ہے لیکن یہاں یہ معنی مراد نہیں بلکہ طول سے وہ بعد مراد ہے جو اولاً فرض کیا جائے اور عرض سے مراد جو ثانیاً فرض کیا جائے اور عمق سے مراد جو ثالثاً فرض کیا جائے۔ اور بعض معتزلہ ابطلی جبائی وغیرہ نے جسم کی تعریف ایسے جوہر سے کی ہے جس میں ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرتا تحقق ہو۔ شکل ملاحظہ فرمائیں۔



اعنی الطول والعرض الخ اب آٹھ والا مذہب بتاتے ہیں۔ دو اجزاء کو ایک دوسرے کے برابر رکھنے سے جو پہلا بعد حاصل ہوگا وہ طول کہلائے گا پھر دونوں اجزاء کو متعقی کے پاس ایک جزء اوپر کی جانب میں اور ایک نیچے کی جانب میں رکھنے سے دوسرا بعد حاصل ہوگا جو پہلے بعد کو اس طرح کاٹتے ہوئے گزرے کہ اس سے چار زاویہ قائمہ بن سکے۔ یہ دوسرا بعد عرض کہلائے گا اس طرح پھر ان چاروں اجزاء کے اوپر دوسرے چار اجزاء فرض کرنے سے جو تیسرا بعد اول الذکر دونوں ابعاد کو کاٹتے ہوئے گزرے وہ عمق کہلائے گا۔ (شکل ملاحظہ کر لیں)



لہذا چار اجزاء سامنے سے اور چار اجزاء پیچھے جن کا مجموعہ آٹھ بنتا ہے۔

ولیس هذا لزاعاً لفظياً الخ یہاں سے اعتراض کی جانب اشارہ کرتے ہیں کسی نے کہا کہ کیا یہ نزاع لفظی اصطلاحی ہوگی؟ جواب: نہیں یہ نزاع لفظی اصطلاحی نہیں ہے بلکہ عرفی اور لغوی ہے جس کا دوسرا نام حقیق ہے۔ جو دو کے قائل ہیں وہ دو کو کافی مانتے ہیں اور تین والے تین کو اور آٹھ والے آٹھ اجزاء کو کافی سمجھتے ہیں لہذا نزاع اصطلاحی نہیں بلکہ لفظی لغوی اور عرفی ہے۔ نزاع لفظی کی دو قسمیں ہیں ایک وہ نزاع لفظی جس کا تعلق اصطلاح سے ہو اور دوسرا وہ نزاع لفظی جس کا تعلق عرف اور لغت سے ہو اور اس

دوسرے کا نام حقیقی بھی ہے۔

ولہذا نظر الخ عرض یہاں پر شارح رحمۃ اللہ علیہ کا اعتراض ہے اس جماعت پر جو جسم کے لئے دو اجزاء کافی مانتے ہیں کہ آپ نے کہا کہ ایک طرف دو اجزاء ہوں دوسرے جانب تین تو کہا جاتا ہے کہ یہ جسم دوسرے جسم سے بڑا ہے شارحؒ کہتے ہیں کہ جسم بمعنی زیادہ موٹائی والا یہ صفت ہے اور جسم یہ اسم جامد اور ذات ہے اور ہم بحث جامد سے کرتے ہیں اور جسم فعل کا وزن اور صیغہ اسم تفضیل کا ہے ہم اسم تفضیل سے بحث نہیں کرتے بلکہ اسم جامد سے کرتے ہیں خلاصہ کلام یہ کہ بحث غیر مشتق کی ہو رہی ہے اور تم مشتق کی طرف چلے گئے۔ اور مذہب اول کے بطلان کی وجہ اس سے بھی معلوم ہوتی ہے کہ پہلے والے مذہب کے ساتھ دلیل ذکر کیا گیا اور پھر اس دلیل کی ابطال کی گئی جبکہ بقیہ دونوں اجزاء کی نہ ابطال کی اور نہ دلیل پیش کیا۔

﴿واغیر مرکب کالجوہر یعنی العین الذی لا یقبل الا تقسام لا فعلا ولا وہما
ولا فرضا وهو الجزء الذی لا یتجزئ ولم یقل وهو الجوہر احترازاً عن ورود المنع بان
مالا یتربکب لا ینحصر عقلاً فی الجوہر بمعنی الجزء الذی لا یتجزئ بل لا بد من
ابطال الہیولی والصورة والعقول والنفوس المجردة لیتم ذالک وعند الفلاسفہ لا
وجود للجوہر الفرءا عنی الجزء الذی لا یتجزئ وترکب الجسم انما هو من الہیولی
والصورة۔﴾

ترجمہ: یا (وہ ممکن جو قائم بالذات ہے) غیر مرکب ہوگا جیسے جوہر ہے یعنی وہ عین جو فعلاً
وہما اور فرضاً کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو، اور وہ جز لا یتجزئ ہے، اور (مصنف نے)
وہو الجوہر نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کے لئے کہ جو عین مرکب نہ ہو، وہ
عقل جوہر بمعنی جزء لا یتجزئ میں منحصر نہیں بلکہ ہیولی اور صورت و عقول مجردہ اور نفوس مجردہ کا ابطال
ضروری ہے تاکہ یہ (حصر) درست ہو اور فلاسفہ کے نزدیک جو ہر فرد یعنی جز لا یتجزئ کا وجود نہیں
اور جسم کی ترکیب محض ہیولی اور صورت سے ہے۔

تشریح: او غیر مرکب الخ یہ عین یعنی ممکن قائم بالذات کی دوسری قسم ہے مصنفؒ نے عین غیر

مرکب کی مثال میں جو ہر کو پیش کیا ہے، اور جو ہر سے مراد جو ہر فرد ہے۔ جس کو جزء لائیتجرائی بھی کہتے ہیں جیسا کہ شارح نے تفسیر کی ہے۔

یعنی العین الخ یہ جو ہر کی تفسیر ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جو ہر سے مراد وہ عین ہے جو غایت صفر کی وجہ سے کسی طرح بھی مزید تقسیم کے قابل نہ ہو، نہ اس کی تقسیم فعلی ہو سکے، نہ تقسیم وہی اور نہ تقسیم فرضی۔ تقسیم فعلی سے مراد تقسیم حسی ہے۔ یعنی ایسی تقسیم جس کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء موجود ہو جائیں۔ پس اگر یہ تقسیم دھار دار آلہ کے ذریعہ ہوئی ہے تو تقسیم قطعی ہے اور اگر کسی سخت اور غوص جسم کی ٹکر سے ہوئی ہے تو تقسیم کسری ہے اور اگر جھٹکا دینے سے ہوئی ہے تو تقسیم خرقی ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ تقسیم فعلی ان تینوں تقسیمات کو شامل ہے کیونکہ ان تینوں تقسیمات کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود ہوتا ہے۔ اس لئے تقسیم فعلی کی لئی سے تینوں تقسیمات کی لئی ہو گئی۔

اور اگر تقسیم کے نتیجہ میں خارج میں بالفعل اجزاء کا وجود نہ ہو تو وہ تقسیم وہی و فرضی ہے تقسیم وہی قوت واہمہ کی مدد سے ہوتی ہے اور تقسیم فرضی تقسیم عقلی کو کہتے ہیں تقسیم وہی اور فرضی کے درمیان فرق یہ ہے کہ تقسیم وہی چونکہ قوت واہمہ کا فعل ہے اور قوت واہمہ جسمانی ہے اور قوائے جسمانیہ کے افعال متناہی ہوتے ہیں اس بناء پر تقسیم وہی متناہی ہوتی ہے اور تقسیم عقلی بایں معنی غیر متناہی ہے کہ عقل کسی چیز کی تقسیم کرتے کرتے کسی ایسے حد پر نہیں پہنچے گی جہاں اس کا ٹھہر جانا واجب ہو اور اس سے آگے بڑھنا یعنی اس شے کی مزید تقسیم کرنا اس کے لئے ناممکن ہو اگرچہ عقل کی غیر متناہی تقسیمات اور ان کے نتیجہ میں غیر متناہی اجزاء کا بالفعل وجود نہیں ہے اور غیر متناہی تقسیمات کو بالفعل موجود کرنے سے وہم کی طرح عقل بھی عاجز ہے اسی بناء پر بعض لوگوں نے تقسیم وہی اور فرضی کے درمیان کوئی فرق بیان نہیں کیا۔

ولم یقل وهو الجوهر الخ یعنی مصنف نے جس طرح عین مرکب کے بارے میں فرمایا تھا، ”وہو الجسم“ اس طرح یہاں عین غیر مرکب کے بارے میں وهو الجوهر نہیں فرمایا بلکہ کالجوهر فرمایا اس لئے کہ وهو الجوهر فرمانے سے معلوم ہوتا ہے کہ عین غیر مرکب جو ہر فرد یعنی جزء لائیتجرائی ہی میں منحصر ہے ایسی صورت میں حکماء کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا کہ عین غیر مرکب جو ہر فرد ہی میں منحصر نہیں ہے بلکہ ہیولی اور صورت اور عقول و نفوس مجردہ بھی عین غیر مرکب ہیں۔ لہذا یا تو حصر کا دعویٰ واپس لو

یا ہیولی اور صورت و عقول و نفوس کا وجود باطل کرو، تا کہ تمہارا حصر کا دعویٰ درست ہو جائے۔

مصنف نے اس اعتراض اور ہیولی وغیرہ کے ابطال کے چکر میں پھنسنے سے بچنے کے لئے ”وہو الجوہر“ کے بجائے ”کالجوہر“ فرمایا، یعنی جوہر کو برسمیل مثال ذکر فرمایا۔

لیعم ذالک الخ ذاک کا مشارالیه حصر مذکور ہے۔ وعند الفلاسفة الخ فلاسفہ سے حکماء مشابہ یعنی ارسطو اور اس کے تبعین مراد ہیں جو ہر فرد بمعنی جزء لا یتجزئ کا ابطال کرتے ہیں اور جسم کو ہیولی اور صورت جسم سے مرکب مانتے ہیں۔

ہیولی: فلاسفہ کے نزدیک اُس جوہر کا نام ہے جو مختلف صورتیں اور شکلیں اختیار کرتا ہے مگر اس میں کچھ تغیر نہیں ہوتا جیسا کہ لوہا کبھی بندوق اور توپ کی صورت میں اور کبھی چمری یا چاقو کی شکل میں ہوتا ہے مگر مادہ سب کا ایک ہے تو جوہر ان تمام صورتوں میں جاری اور ساری ہے وہ ہیولی ہے اور جو کیفیت ایک شی کو دوسرے سے ممتاز کرتی ہے وہ صورت کہلاتی ہے۔

صورۃ: یہ وہ جوہر ہے جو ہیولی میں حلول کرتا ہے اس لئے اس کو حال اور ہیولی کو محل کہتے ہیں۔

﴿والتفصیل فی کتب الحکمۃ والوقی ادلة البات الجزء انه لو وضع كرة حقیقۃ علی سطح حقیقی لم تماسہ الا بجزء غیر منقسم اذ لو تماسہ بجزئین لکان فیہا خط بالفعل فلم تکن كرة حقیقۃ﴾۔

ترجمہ: اور اثبات جزء لا یتجزئ کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک ناقابل تقسیم جز کے ذریعے اتصال کریگا کیونکہ اگر دو جزء کے ذریعے اس سطح سے اتصال کریگا تو آئیں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا، پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

تشریح: و اقوی ادلة البات الخ بحث یہ جاری تھا کہ فلاسفہ جزء الذی لا یتجزئ نہیں مانتے اور متکلمین جزء الذی لا یتجزئ ثابت کرتے ہیں یہاں شارح رحمۃ اللہ علیہ جزء الذی لا یتجزئ کے اثبات پر تین دلائل پیش کرتے ہیں۔

اس پہلے دلیل کو سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ ذہن نشین کر لیں گزہ لغت میں گیند کو کہا جاتا ہے اور اصطلاح میں گزہ سے مراد ایسا جسم متدیر ہے جس کا احاطہ صرف ایک سطح سے ہو اور جس کے اندر بالکل

وسط میں جو نقطہ فرض کیا جائے اس نقطے سے سطح کی طرف نکلنے والی ساری خطوط برابر ہوں۔ اور سطح مستوی اس سطح کو کہا جاتا ہے جس پر خطوط مستقیم فرض کرنا ممکن ہو اگر ان پر نقطے فرض کئے جائیں تو سارے نقطے ایک ہی سیدھ میں واقع ہوں اور جس چیز میں جتنی کرویت ہوگی اتنی ہی اس کا کم حصے کا اتصال سطح سے ہوگا۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی کڑہ حقیقی جس کے لئے کوئی خط نہیں ہوتا کسی سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس کڑہ کا جتنا حصہ اس سے اتصال کرے گا وہ حصہ ناقابل تقسیم ہوگا اور وہی ناقابل تقسیم حصہ جزئی الذی لا یتجزئ کہلاتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ قابل تقسیم ہوگا تو اُس کے دو اجزاء ہوں گے جن کے باہم ملنے سے بالفعل خط وجود میں آتا ہے حالانکہ کڑہ میں خط کا وجود بالفعل محال ہے اس لئے کڑہ کا سطح سے اتصال ایک ناقابل تقسیم جزے ہوگا جس کا دوسرا نام جز لا یتجزئ ہے۔

﴿ واشهرها عند المشائخ وجہان الاول انه لو كان كل عين منقسما لا الى نهاية لم تكن الخرد له اصغر من الجبل لان كلا منهما غير متناهي الا اجزاء والعظم والصغرا لما هو بكثرة الاجزاء وقلتها وذلك انما يتصور في المتناهي والثاني ان اجتماع اجزاء الجسم ليس لذاته والا لما قبل الافتراق فالله تعالى قادر على ان يخلق فيه الا فتراق الى الجزء الذى لا يتجزئ لان الجزء الذى تنازعنا فيه ان امكن الفتراق، لنزمت قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز وان لم يكن، ثبت المدعى﴾۔

ترجمہ: اور ان دلائل میں مشہور تر دلیل مشائخ (اشاعرہ) کے نزدیک دو ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا، اور بڑا ہوتا اور چھوٹا ہوتا اجزاء کے قلیل ہونے اور کثیر ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اور یہ (قلیل یا کثیر ہونا) صرف متناہی میں متصور ہے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے (اندر) اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے ورنہ وہ افتراق کو قبول نہ کرتا تو اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ وہ جزء لا یتجزئ کی حد تک اس کے اندر افتراق پیدا فرما دیں، اس لئے کہ جو جزء ہم دونوں فریق کے مابین متنازع فیہ ہے۔ اگر اس کا افتراق ممکن ہو، تو

دفعِ عجز کے لئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم آئے گا اور اگر (افتراق ممکن) نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

تشریح: واشهرها عند المشائخ الخ یہاں سے شارح اثبات جزء الذی لا یتجزی کے دلائل میں سے مشہور تر دلائل بیان فرماتے ہیں۔

الاول انه كان الخ پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم قبول کرے تو پھر کوئی بھی ایسا عین نہیں رہے گا جس کی تقسیم متناہی ہو کر مزید تقسیم نہ ہو تو پھر رائی کے دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں عین ہیں اور ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہونے کے قاعدہ سے یہ دونوں بھی غیر متناہی ہوگی۔ اس بناء پر رائی کے دانہ کے غیر متناہی اجزاء پہاڑ کے غیر متناہی اجزاء سے کم نہیں ہوں گے تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا بھی نہ ہوگا۔ حالانکہ رای کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا بدھتہ باطل ہے لہذا ہر عین کی تقسیم کا غیر متناہی ہونا بھی باطل ہے۔

والعظم والصغر الخ اور چھوٹا بڑا ہونا اجزاء کے اعتبار سے ہے جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے زیادہ ہووے بڑا ہے اور جس کے اجزاء دوسرے کے اجزاء سے کم ہووے چھوٹا ہے۔ وذلك انما يتصور السخ چھوٹا اور بڑا متصور ہونا متناہی الاجزاء ہیں کیونکہ اگر اس کے اجزاء متناہی نہ ہوتو پھر اس کا تصور بھی نہ ہوگا۔

والفاسی ان اجتماع اجزاء الجسم الخ دوسری دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی اجتماعیت ذاتی نہیں ہے اگر یہ اجتماعیت ذاتی ہوتی تو پھر لما قبل الافتراق لیکن جسم کے اجزاء افتراق قبول کرتا ہے جس سے معلوم ہوا کہ یہ اجتماعیت ذاتی نہیں جب جسم افتراق قبول کرتا ہے تو پھر اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہے کہ وہ جسم میں ممکنہ افتراقات اور تقسیمات کو بالفعل موجود کر دیں اور تقسیم کرتے کرتے ایسے جزء پر پہنچا دیں کہ پھر کوئی تقسیم باقی نہ رہے یہی آخری جزء جزء الذی لا یتجزی ہے۔ اب اگر اس کو دوبارہ تقسیم کرنا ممکن ہو تو پھر اللہ تعالیٰ کے عجز دفع کرنے کے لئے اس کا تقسیم کرنا ہوگا جو خلاف مفروض ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تحت القدرت ممکنہ تمام تقسیمات پر قادر ہے لیکن اس جزء کی مزید تقسیم ممکن نہیں تو یہی جزء الذی لا یتجزی ہے اور ہمارا مدعا ثابت ہے۔

﴿والكل ضعيف اما الاول فلانه لما بدل على ثبوت النقطة وهو لا يستلزم ثبوت الجزء لان حلولها في المحل ليس الحلول السرياني حتى يلزم من عدم انقسامها عدم انقسام المحل﴾ -

ترجمہ: اور یہ سب (دلائل) کمزور ہیں پہلی دلیل تو اس لئے کمزور ہے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور وہ (نقطہ کا ثبوت) جزء لائتجزی کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سرياني نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

تشریح: والکل ضعیف الخ یہاں سے شارح مشکمیں کے دلائل کو ضعیف قرار دیتے ہیں جن کو مشکمیں نے اقویٰ الاولہ اور اشہر حا سے تعبیر کیا ہے وہ سب ضعیف ہیں۔

اما الاول الخ پہلی دلیل کا وجہ ضعف یہ ہے کہ مشکمیں نے جو دلیل بیان کی ہے اس سے نقطہ ثابت ہوتی ہے جزء الذی لائتجزی ثابت نہیں ہوتا ہے۔ نقطہ ناقابل تقسیم عرض ہے اور جزء الذی لائتجزی ناقابل تقسیم جو ہر ہے اس دلیل سے تو نقطہ کا ثبوت ہوا جو کہ عرض ہے نہ جزء الذی لائتجزی کا۔ اور نقطے کی ثبوت سے جزء الذی لائتجزی کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ نقطہ کا اپنے محل یعنی خط کے اندر حلول سرياني نہیں ہوتا کہ اس کے ناقابل تقسیم ہونے سے اس کے محل یعنی جوہر کا ناقابل تقسیم ہونا لازم آئے کیونکہ نقطہ اپنے محل یعنی خط کا منہا ہوتا ہے خط کے ہر ہر جزء میں موجود نہیں ہوتا لہذا نقطے کا ثبوت جزء الذی لائتجزی کو مستلزم نہیں ہوگا۔ حلول کی دو قسمیں ہیں حلول سرياني، حلول طرياني، حلول سرياني اُس حلول کا نام ہے جس کے اندر حال اپنے محل کے ہر ہر جزء میں موجود ہوتا ہے جیسا کہ پتے کی سبزی یا دودھ کی سفیدی۔ حلول طرياني وہ ہے جو ایسا نہیں ہوتا ہے جیسا کہ لفظے کا حلول خط میں۔

﴿واما الثاني والثالث فلان الفلاسفة لا يقولون بان الجسم متألف من اجزاء بالفعل والها غیر متناہیة بل يقولون انه قابل لانقسامات غیر متناہیة وليس فيه اجتماع اجزاء اصلا وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به لا باعتبار كثرة الاجزاء وقتلها والا فتراق ممكن لا الى نهاية، فلا يستلزم الجزء واما ادلة النفي ايضا فلا تخلو عن ضعف

ولهذا مال الامام الرازی فی هذا المسئلة الى التوقف، فان قيل هل لهذا الخلاف ثمره قلنا نعم فی اثبات الجوهر الفرد نجاۃ عن كثير من ظلمات الفلاسفة مثل اثبات الهيولى والصورة المودى الى قدم العالم ونفى حشر الاجسام وكثير من الاصول الهندسية المبني عليها دوام حركات السموات وامتناع الخرق والالتيام عليها۔

ترجمہ: دوسری اور تیسری دلیل (جو مشہور تر دلائل میں اول اور ثانی ہے) تو وہ اس لئے ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے کہ جسم بالفضل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناہی ہیں (یہ تو نظام معتزلی کا مذہب ہے) بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس میں اجزاء کا اجتماع ہرگز نہیں ہے۔ اور چھوٹا بڑا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے کہ جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے اور جسم کی غیر متناہی تقسیم ممکن ہے۔ لہذا تقسیم جزء لاسمجری کو مستلزم نہیں ہوگی۔ رہے جزء لاسمجری کی نفی کے دلائل (جو فلاسفہ پیش کرتے ہیں) تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں اسی وجہ سے امام رازیؒ اس مسئلہ میں توقف کی جانب مائل ہیں۔ پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ (حقائد کے باب میں) اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے؟ تو ہم کہیں گے ہاں! جزء لاسمجری کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہ کن (اور خلاف شرع) باتوں مثلاً جہولی اور صورت جسمیہ کے اثبات سے نجات ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجسام کے انکار کی طرف لے جاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ہندسیہ سے نجات ہے جس پر آسمانوں کی حرکات کا دائمی ہونا اور ان پر خرق والتیام کا ممتنع ہونا موقوف ہے۔

تشریح: واما السانسی وال ثالث الخ یہاں پر شارح دلیل ثانی اور ثالث کی تردید کر رہے ہیں۔ اثبات جزء کی دوسری اور تیسری دلیل متادل کے اس گمان پر مبنی تھی کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین کی تقسیم مابین معنی غیر متناہی ہے کہ ان کے نزدیک وہ غیر متناہی اجزاء سے بالفضل مرکب ہے حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ نظام معتزلی کا مذہب ہے اس لئے شارح نے متادل کی غلط فہمی کے ازالہ کے لئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفضل اجزاء کے موجود ہونے اور ان کے غیر متناہی ہونے کے قائل نہیں ہیں بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر جسم فی نفسہ متصل واحد بلا کسی جوڑ کے ہے۔ اس میں بالفضل اجزاء کا اجتماع نہیں

ہے اور اس کے غیر متناہی تقسیم کو قبول کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسی حد اور متغلی پر نہیں پہنچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہو سکے۔ یہ مطلب نہیں کہ اس کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء موجود ہیں جن کی طرف بالفعل غیر متناہی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر بالفعل غیر متناہی اجزاء ہوں جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال مبنی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو فلاسفہ کے مقابلہ میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

والما العظم والصغر الخ دلیل ثانی میں یہ بات کہی گئی تھی کہ ایک جسم کے دوسرے جسم کے مقابلے میں بڑا اور چھوٹا ہونے کا مدار اجزاء کی قلت اور کثرت پر ہے۔ اس کو رد کرتے ہوئے کہہ رہے ہیں کہ جسم اس مقدار کی وجہ سے بڑا اور چھوٹا ہوتا ہے جو اس کے ساتھ قائم ہے۔ اجزاء کی کثرت اور قلت بڑا اور چھوٹا ہونے کا سبب نہیں ہے۔ اس کی واضح مثال یہ ہے کہ روئی کی جب دھنا کی جائے تو اجزاء میں سے کسی اضافہ اور زیادتی کے بغیر جسم بڑا ہو جاتا ہے اور دھنی ہوئی روئی کو دبا دیا جائے تو اجزاء میں کمی نہ ہونے کے باوجود جسم چھوٹا ہو جاتا ہے۔

والا فنراق ممکن الخ یہ تیسری دلیل کا رد ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم کے اندر ممکن تمام تقسیمات پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا جزء لاجتزائی کو اس وقت مستلزم ہوتا جب یہ تقسیمات کسی حد پر پہنچ کر منظر جائیں کہ اس کے بعد پھر کوئی تقسیم نہ ہوتی ہو لیکن جسم کی تقسیم کی کوئی انتہاء نہیں ہے حق تعالیٰ کی قدرت تقسیم کے جس مرتبہ پر پہنچے گی اس سے آگے بھی تقسیم ممکن ہوگی لہذا اجزاء لاجتزائی ثابت نہیں ہوگا۔

نعم الخ یعنی اگر جزء لاجتزائی کو ثابت نہ مانا جائے تو جسم کی ترکیب ہیولی اور صورت جسمیہ سے ماننی پڑے گی اور ہیولی اور صورت جسمیہ کا اثبات عالم کے قدیم ہونے اور عقیدہ حشر کے انکار کو مستلزم ہے۔ وجہ التزام یہ ہے کہ جب ہیولی کو ثابت مانیں گے تو اس کو قدیم بھی ماننا ہوگا اس لئے کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اس قاعدہ کے تحت ہیولی اگر حادث ہوگا تو وہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا کیونکہ اپنے حادث ہونے سے پہلے کوئی مادہ ہوگا وہ مادہ بھی حادث ہونے کی وجہ سے مسبوق بالمادہ ہوگا اور وہ تیسرا مادہ بھی مسبوق بالمادہ ہوگا۔ یعنی اس سے پہلے کوئی اور مادہ ہوگا۔ علیٰ ہذا القیاس حادث ماننے کی وجہ سے تسلسل محال لازم آئے گا۔ لہذا حادث ہونا محال ہوا اور جب ہیولی کا حادث ہونا محال ہے

تو ہیولی قدیم ہوا اور چونکہ ہیولی اور صورت جسمیہ لازم و ملزوم ہیں ایک دوسرے کے بغیر ان کا وجود نہیں ہوتا۔ لہذا صورت جسمیہ بھی قدیم ہوگی اور ہیولی اور صورت جسمیہ کا مجموعہ جسم بھی قدیم ہوگا اور اجسام اعراض کا محل ہیں اور محل کا قدیم ہونا حال کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوتا ہے اس لئے اعراض بھی قدیم ہوئے اور جب اعراض و اجسام دونوں قدیم ہوئے تو عالم قدیم ہوا کیونکہ عالم اجسام و اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور جب عالم قدیم ہوگا تو عقیدہ حشر کی بھی نفی ہو جائے گی کیونکہ حشر اجسام عالم کے فناء کے بعد ہوگا اور عالم کا قدیم ہونا فناء کے منافی ہے۔

﴿والاعراض ما لا یقوم بذاتہ بل بغیرہ بان یکون تابعاً لہ فی التحیزا ومختصاً بہ اختصاص الناعت بالمنعوت علی ما سبق لا بمعنی انہ لا یمکن تعقلہ بدون المحل علی ما وہم فانماہو فی بعض الاعراض ویحدث فی الاجسام والجواهر قبل ہومن تمام التعریف احترازاً عن صفات اللہ تعالیٰ وقیل لا بل ہو بیان حکمہ کالاولان واصولہا قبل السواد والبیاض وقیل الحمرة والخضرة والصفرة ایضاً والبواقی بالترکیب والا کوان وہی الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والطعوم وانواعہا تسعة وہی المرارة والحرقۃ والملوحة والعفوصۃ والحموصۃ والقبض والحلاوة والدسومة والتفاهۃ ثم یحصل بسبب التרכیب انواع لا تحصی والروائع و انواعہا کثیرۃ ولیست لہا اسماء مخصوصۃ والا ظہران ماعدا الا کوان لا یعرض الا الاجسام﴾۔

ترجمہ: اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بایں طور کہ وہ متغیر ہونے میں غیر کا تابع ہو یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا کہ خاص تعلق نعت کا منعوت کے ساتھ ہوتا ہے جیسا کہ (قائم بالغیر کے معنی میں متکلمین اور فلاسفہ کا اختلاف) گذر چکا (قائم بالغیر کا) یہ مطلب نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہوا اس لیے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے اور وہ (عرض) اجسام و جواہر میں حادث ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ (عرض کی) تعریف کا تتمہ ہے صفات باری سے احتراز کے لیے اور بعض نے کہا نہیں

بلکہ یہ اس کے حکم کا بیان ہے۔ جیسے الوان اور الوان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرخی سبزی اور زردی بھی اور باقی تو ان ترکیب کے ذریعہ موجود ہے اور جیسے اکوان اور وہ اجتماع وافتراق اور حرکت و سکون ہے اور جیسے ذائقے اور ان کے اقسام نو ہے اور وہ تفتی اور تیزی اور نمکیت اور کیلا پن اور کھٹا پن اور بکسا پن اور مٹھاں اور چکنا پٹ اور پیکا پن ہے۔ پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی ہیں۔ اور جیسے بو اور ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور رائج یہ ہے کہ اکوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

تشریح: والعرض مالا يقوم الخ یہاں سے اعراض کا بحث شروع ہو رہا ہے جبکہ اس سے پہلے اعیان کا تذکرہ چل رہا تھا تو عرض وہ ہے جو قائم بالذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو پھر یہاں شارح سابقہ دونوں تعریفوں کی طرف اشارہ کر رہے ہیں کہ وہ تحذیر یعنی اشارہ کئے جانے میں غیر کا محتاج ہو اور یہ متکلمین کا مذہب ہے یا قائم بالغیر بایں معنی کہ غیر کے ساتھ ایسا ربط و اتصال ہو جس کی وجہ سے اس کا نعت و صفت بنا اور غیر کا موصوف بنا درست ہو اور یہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔ مصنفؒ نے عرض کی دونوں تعریفوں کی طرف اشارہ کیا۔ لایمکن تعقله الخ یہاں سے ایک تیسرے تعریف پر رد مقصود ہے عرض کی یہ تعریف کہ لایمکن تعقله بدون المحل اگر یہ تعریف کی جائے تو یہ اعراض نسبیہ کو شامل ہوگا جیسا کہ اخوت ابوت وغیرہ اور دیگر اعراض کو شامل نہیں ہوگا جو کہ غیر نسبیہ ہیں۔

اعراض کی دو قسمیں ہیں (۱) غیر نسبیہ: یہ وہ ہے جس کا تصور دوسرے چیز پر موقوف نہیں رہتا مثلاً کم و کیف وغیرہ۔ (۲) نسبیہ: جس کا تصور دوسرے چیز پر موقوف رہتا ہے جیسا کہ این اور اضافت وغیرہ۔

وَيُحْدِثُ الخ یہاں سے مصنفؒ کا مقصود یہ ہے کہ عرض کا ظہور اجسام میں اور اجزاء لا متجزی میں ہوا کرتا ہے کیونکہ بذات خود وہ قائم نہیں ہوتا بلکہ یا جسم کے ساتھ اس کا قیام یا جوہر کے ساتھ اس کا قیام ہوگا۔ قبل ہو من تمام التعریف الخ شارحؒ فرماتے ہیں کہ متن کا یہ حصہ یا تو تعریف کا حصہ اور تہہ ہے یا تعریف کا حکم ہے جن لوگوں نے تعریف کا تہہ قرار دیا ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ عرض کی تعریف سے صفات باری تعالیٰ خارج ہو جائیں اس لئے کہ صفات باری تعالیٰ جواہر اور اجسام میں ظاہر نہیں ہوتیں لیکن

یہ بات ضعیف ہے اس لئے کہ صفات باری تعالیٰ اس تعریف سے پہلے نکل چکے ہیں کہ ہم نے مایقوم میں ناممکن سے عبارت لیا ہے تو مناسب ہے کہ یہ تعریف کا حکم قرار دیا جائے۔

کمال الوان الخ اب تک یہ بات ہوئی کہ عالم یا اعیان یا اعراض ہوں گے اور تعریفیں ذکر ہوئیں اب اعراض کے مصداق کا بیان ہے۔ پہلا مصداق الوان ہیں الوان جمع لون کا ہے۔ قیل سے اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ بعض علماء الوان کی اصل دو بتلاتے ہیں سفید اور کالا اور بعض کہتے ہیں کہ پانچ ہیں دو یہ ایک زرد اور ایک سرخ اور سبز یہ کل پانچ بن جاتے ہیں اور بقیہ اس کو ترکیب دینے سے پیدا ہوتے ہیں مثلاً کالا اور سرخ جمع ہو کر اور قسم کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے وغیرہ ذلک۔

والا کوان الخ یہ دوسرا مصداق ہے اعراض کا۔ اکوان جمع ہے کون کا اور کون افعال عام میں سے ہے اور کون کہا جاتا ہے وجود الشئ فی حین او مکان یقال له کون اس کے چار اقسام ہیں اجتماع، افتراق، حرکت اور سکون۔

اجتماع: کون الشئین بحيث لا يفصل بينهما فاصل - افتراق کون الشئین بحيث يفصل بينهما فاصل - حرکت کونان فی آئین فی مکانین - سکون کونان فی انین فی مکان واحد - یقال له سکون۔

والطعوم یہاں سے تیسرا مصداق بیان کرتے ہیں طعوم جمع ہے طعم کی اور طعم ذائقہ کو کہا جاتا ہے اور اس کی اقسام نو ہیں۔ تنخی، تجزی، تمکیبیت، کیلا پن، کھٹا پن اور کسا پن، مٹھاس، چکنا ہٹ، پیکا پن۔
مرارت: نیم کی سی کڑواہٹ کو کہا جاتا ہے۔ اور حرقہ صریح کی تنخی و تجزی کو کہا جاتا ہے غصوت اور قبض کے معنی کسا پن اور کیلا پن کے ہیں یعنی زبان کا پکڑنا، جیسا کہ انسان کچی کیلا کھاتا ہے تو اس کی زبان سکڑنے لگتی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ زبان کے ظاہر و باطن دونوں کا سکڑنے لگنا قبض اور صرف ظاہر کا سکڑنا غصوت ہے۔

والروائح وانواعها کثیرۃ الخ روائج جمع ہے ریح کی۔ ہوا کو کہا جاتا ہے لیکن ادھر مراد ”بو“ سے اس کے بنیادی طور پر دو قسم ہیں خوشبو اور بد بو، باقی دونوں کے بہت سارے اقسام ہیں لیکن اضافت سے حاصل کئے جاسکتے ہیں جیسا کہ مشک کی خوشبو، گلاب کی خوشبو، عطر کی خوشبو وغیرہ اسی طرح بد بو کی بھی

اضافت سے بہت سارے اقسام حاصل ہو جاتے ہیں۔

والاظھر الخ یعنی اعراض میں سے اکوان یعنی اجتماع وغیرہ اجسام کو بھی عارض ہوتے ہیں اور جوھر کو بھی اس کے علاوہ جو اعراض ہیں مثلاً الوان وطعوم وروائح وغیرہ تو وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں یعنی ذائقہ، رنگ اور بو صرف اجسام میں پائے جاتے ہیں جز لا یتجزی کا نہ رنگ ہے نہ ذائقہ اور نہ یو البتہ کون کا تعلق اجسام اور جزء لا یتجزی دونوں کے ساتھ آسکتا ہے تاہم تین کا فقط اجسام میں پایا جاتا اور جوھر فرد میں نہ پایا جاتا یہ شارح کا ظن ہے اور عدم ادراک عدم وجود کو مستلزم نہیں۔

﴿وإذا تقرر أن العالم اعیان واعراض والاعیان اجسام وجواهر فنقول الكل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة كالحركة بعد السكون والضوء بعد الظلمة والسواد بعد البياض وبعضها بالدلیل وهو طریان العدم كما فی اضداد ذالك فان القدم ینافی العدم لان القديم ان كان واجبا لذاته فظاهر والا لزم استناده الیه بطریق الایجاب اذا الصادر من الشی بالقصد والاختیار یكون حادثا بالضرورة والمستند الى الموجب القديم قدیم ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة﴾۔

ترجمہ: اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دو قسمیں اعیان اور اعراض ہیں اور اعیان کی دو قسمیں اجسام وجواہر ہیں تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں بہر حال اعراض تو ان میں سے بعض (کا حادث ہونا) مشاہدہ سے ثابت ہے۔ جیسے سکون کے بعد حرکت اور تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور بعض اعراض (کا حادث ہونا) دلیل سے ثابت ہے اور وہ (دلیل حادث) عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ ان کے اضداد میں کیونکہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے منافی ہے۔ اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا (منافی عدم ہونا) ظاہر ہے ورنہ (اگر وہ ممکن لذاتہ ہے) تو اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذاتہ کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہوتی ہے وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل بالا ایجاب کا معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

تشریح: واذا تقرر الخ یعنی اب تک کی تقریر سے عالم کی تین قسمیں ثابت ہیں۔ (۱) اعراض۔

(۲) عین غیر مرکب جیسے جواہر فردہ۔ (۳) عین مرکب یعنی جسم۔

فمنقول الكل حادث الخ یعنی تمام اعراض بھی حادث ہیں اور اسی طرح تمام اعیان مرکبہ یعنی اجسام اور اعیان غیر مرکبہ مثلاً جواہر فردہ بھی حادث ہیں اور جب عالم کی تینوں اقسام حادث ہیں تو مصنف کا دعویٰ ”العالم بجمعہ اجزاء محدث“ ثابت ہو گیا۔

اما الا عراض الخ اعراض سب کے سب حادث ہیں یعنی اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً شے جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے عاری ہوتی ہے پھر جب حرکت کرنے لگتی ہے تو حرکت کا جو کہ عرض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے۔ معلوم ہوا حرکت حادث ہے اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور تاریکی کے زائل ہونے پر روشنی کا عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

وبعضها الخ یعنی بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے جیسا کہ اعراض مذکورہ حرکت روشنی اور سواد کے اضداد سکون تاریکی اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے کیونکہ جب حرکت کا وجود ہو تو اس کی ضد یعنی سکون معدوم ہوا اور روشنی کے وجود سے تاریکی معدوم ہوئی اور سیاہی کے وجود سے سفیدی معدوم ہوئی اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل ہے۔

فان القدم الخ یعنی کسی چیز پر عدم کا طاری ہونا اس کے حادث ہونے کی دلیل اس لئے ہے کہ قدم اور عدم میں منافات ہے جس چیز کا قدیم ہونا ثابت ہوگا وہ معدوم نہیں ہو سکتی اور جس چیز پر عدم طاری ہوگا وہ قدیم نہیں ہو سکتی پس لا محالہ وہ حادث ہوگی یہ مسئلہ فلاسفہ اور متکلمین کا متفق علیہ ہے۔

لان القدیم الخ یہ قدم اور عدم میں منافات کی دلیل ہے دلیل کو سمجھنے سے پہلے چند مقدمات ذہن نشین کر لیں (۱) واجب لذاتہ کا وجود ضروری اور عدم محال ہوتا ہے۔ (۲) ہر ممکن اپنے وجود میں کسی علت اور فاعل پر تکیہ و سہارا کرتا ہے یعنی علت و فاعل کا محتاج و معلول ہوتا ہے (۳) ممکن کے لئے علت و فاعل کسی ممکن کو ماننا تسلسل محال کو مستلزم ہے کیونکہ ممکن کی علت اگر ممکن ہو تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ بھی کسی علت کا

محتاج ہوگا اور وہ علت بھی ممکن ہونے کی وجہ سے کسی علت کا محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس سلسلہ ممکنات کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا۔ (۴) جو چیز کسی علت اور فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہے کیونکہ فاعل کا کسی چیز کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس چیز کے وجود کی حالت میں تو ہونہیں سکتا، ورنہ موجود کا ایجاد لازم آئے گا۔ جو تحصیل حاصل ہے لامحالہ شی کے ایجاد کا قصد و ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور عدم دلیل حدوث ہے پس معلوم ہوا کہ جو چیز فاعل سے اس کے ارادہ و اختیار کے ساتھ صادر ہو وہ حادث ہے۔ (۵) جو چیز قدیم فاعل موجب کا معلول ہو۔ یعنی قدیم ذات سے بالاجاب صادر ہو وہ مستمر الوجود ہوتی ہے اُس پر عدم نہیں آتی، ورنہ معلول کا علت سے مختلف یعنی فاعل موجب اور علت موجبہ کے موجود ہوتے ہوئے معلول کا نہ پایا جانا لازم آئے گا اور معلول کا علت سے مختلف ناجائز ہے۔

ان مقدمات کو سامنے رکھتے ہوئے عبارت آسانی کے ساتھ حل ہو سکتا ہے اور ساتھ ساتھ قدم اور عدم میں منافات کی دلیل بھی بیان ہوئی کہ قدیم دو حال سے خالی نہیں یا تو واجب لذات ہوگا۔ ان کان واجباً لذاتہ اگر قدیم واجب لذاتہ ہے فظاہر۔ تب تو اس پر عدم کا طاری نہ ہونا بحکم مقدمہ اولیٰ ظاہر ہے۔ والا۔ اور اگر قدیم واجب لذات نہیں بلکہ ممکن ہے تو بحکم مقدمہ ثانیہ وہ ممکن کسی علت مرتبہ اور فاعل کا محتاج ہوگا جو اس ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دے اور وہ علت ممکن تو ہونہیں سکتی ورنہ علت کے ممکن ہونے کی صورت میں بحکم مقدمہ ثالثہ تسلسل محال لازم آئیگا۔ لامحالہ وہ علت واجب ہوگی اور لزوم استنادہ لیہ بطریق الایجاب اس ممکن کا اپنے وجود میں واجب لذاتہ پر بطریق ایجاب تکیہ و سہارا کرنا یعنی واجب لذاتہ سے اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہونا لازم ہوگا۔ اور بطریق ایجاب اس لئے کہا کہ اس ممکن کا صدور واجب سے بطریق ایجاب نہ ہو بلکہ بالقصد والاختیار ہو تو اس کا حادث ہونا لازم آئیگا اذا نصادر من الشئ بالقصد والا اختیار یکون حادثا بالضرورة۔ اس لئے کہ بحکم مقدمہ رابعہ جو چیز کسی فاعل سے اس کے اختیار و ارادہ سے صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے حالانکہ ہم نے اس ممکن کو قدیم مانا ہے لہذا وہ ممکن اپنے فاعل سے بالاختیار نہیں بلکہ بالاجاب صادر ہوتا ہے۔ والمستند الی الموجب تقدیمہ قدیم اور بحکم مقدمہ خامسہ جو چیز کسی قدیم سے بالاجاب صادر ہو وہ قدیم بمعنی مستمر الوجود ہوتی ہے جس معدوم نہیں ہوتی ہے۔ ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة کیونکہ معلول کا اپنی علت سے۔

تختلف محال ہے اس لئے وہ ممکن بھی فاعل موجب کا معلول ہونے یعنی فاعل سے بالایجاب صادر ہونے کی وجہ سے مستمر الوجود ہوگا اس کا عدم محال ہے اور جب قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو یا ممکن ہو بہر صورت اس کا عدم محال ظہر اتو ہمارا دعویٰ القدم ینا فی العدم ثابت ہو گیا۔

والا الخ یعنی اگر قدیم واجب لذاتہ نہیں بلکہ ممکن ہے تو اس ممکن کا واجب لذاتہ پر تنکیہ کرنا اور واجب لذاتہ کا محتاج اور معلول ہونا لازم ہوگا۔ بطریق الایجاب الخ یعنی وہ ممکن کسی واجب لذاتہ کا معلول بطریق ایجاب ہوگا اس کا صدور اس واجب سے بالقصد والاقتیار نہیں ہوگا۔

والمستند الی الموجب الخ موجب سے مراد فاعل موجب ہے جس سے معلول کا صدور بالایجاب ہو بالاقتیار نہ ہو۔ قدیم الخ یہاں قدیم بمعنی مستمر الوجود ہے جو کبھی معدوم نہ ہو مناسب یہ تھا کہ شارح کہتے والمستند الی الموجب القديم لا یقبل العدم یعنی جو چیز کسی قدیم سے بالایجاب صادر ہو وہ معدوم نہیں ہوتی۔ الموجب الخ فاعل موجب یا علت موجبہ اس کو کہتے ہیں جس سے معلول اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہو جیسے آگ سے حرارت و احراق کا صدور آگ کے ارادہ و اختیار کے بغیر ہوتا ہے۔ اور آگ حرارت و احراق کے لئے علت موجبہ ہے۔

ضرورة امتناع تخلف المعلول عن العلة الخ یعنی علت موجبہ سے معلول کا تخلف بایں معنی کہ علت موجبہ مثلا آگ موجود ہو اور معلول یعنی حرارت معدوم ہونا جائز اور محال ہے اسی طرح ممکن جب فاعل موجب اور علت موجبہ ہو تو معلول ہوگا تو اس کا عدم محال ہوگا۔

﴿ واما الاعیان فلانها لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، اما المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، اما عدم الخلو عنهما فلان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في حيز فان كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فمتحرك وهذا معنى قولهم الحركة كونان في آئين في مكانين والسكون كونان في آئين في مكان واحد فان قيل يجوز ان لا يكون مسبوقا بكون آخر اصلا كما في آن الحدوث فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكنا قلنا هذا

المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى على ان الكلام فى الاجسام التى تعددت فيها الاكوان وتجددت عليها الاعصار والازمان واما حدوثها فلا نهما من الاعراض وهى غير باقية ولان ماهية الحركة لما فيها من انتقال حال الى حال تقتضى المسبوقية بالغير والازلية تنافيها و لان كل حركة فهى على التقضى وعدم الاستقرار وكل سكون فهو جائز الزوال لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة وقد عرفت ان ما يجوز عدمه يمنع قدمه و اما المقدمة الثانية فلان مالا يخلو عن الحادث لو ثبت فى الازل لزم ثبوت الحادث فى الازل وهو محال ﴿

ترجمہ: اور بہر حال اعیان تو وہ اس لئے (حادث ہیں) کہ وہ حوادث سے خالی نہیں اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے بہر حال پہلا مقدمہ (کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں) تو اس لئے کہ اعیان حرکت و سکون سے خالی نہیں اور حرکت و سکون دونوں حادث ہیں (معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں) رہا (اعیان کا) حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ عین جسم ہو یا جوہر ہو کون فی الحیز سے خالی نہیں، پس اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون بھیجے اسی حیز میں ہو تب تو ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اسی حیز میں نہ ہو بلکہ دوسرے حیز میں ہو تو متحرک ہے اور یہی مطلب ہے متکلمین کے اس قول کا کہ حرکت دو کون کا نام ہے دو آن میں دو مکان میں اور سکون دو کون کا نام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہو سکتا ہے اس سے پہلے بھی اس کا کوئی کون نہ ہو (نہ یعنی اسی حیز میں نہ دوسرے حیز میں) جیسا کہ آن حادث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہیں ہوگا۔ جس طرح ساکن بھی نہیں ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے معترض نہیں ہے کیونکہ اس میں مدعی (حدوث اعیان) کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے۔

علاوہ ازیں کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن میں متعدد اکوان ہوں اور جن پر مختلف ادوار اور زمانے گزر چکے ہوں اور رہا حرکت و سکون دونوں کا حادث ہونا تو وہ دونوں اس لئے حادث ہیں کہ وہ اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض باقی نہیں رہتے اور اس لئے کہ حرکت کی

ماہیت مسبوق بالغیر ہونے کا متقاضی ہے کیونکہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے۔ اور ازلی ہونا مسبوق بالغیر ہونے کے منافی ہے اور اس لئے کہ حرکت ختم ہونے اور برقرار نہ رہنے کے درپے ہے اور ہر سکون ممکن الزوال ہے کیونکہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور یہ جان ہی چکے ہو کہ جس چیز کا عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے رہا دوسرا مقدمہ (کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے) تو یہ اس لئے ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ اگر ازل میں ثابت ہو تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔

تشریح: یہاں پر شارح رحمہ اللہ حدوث اعیان ثابت کرنا چاہتے ہیں جو کہ چند مقدمات پر مبنی ہے۔ ان مقدمات کے سمجھنے سے یہ بحث از خود آسان ہو جائے گا۔

(۱) اعیان خواہ جسم ہوں یا جو ہر فرد حرکت و سکون سے خالی نہیں اس لئے کہ کوئی بھی عین دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون و وجود تھا بعد میں بھی اسی مکان میں اس کا کون و وجود ہو گا یا دوسرے مکان میں ہو گا۔ اول یعنی بعد والے آن میں مکان سابق ہی میں اس کا کون سکون ہے اور ثانی یعنی بعد والے آن میں دوسرے مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت ہے۔ (۲) حرکت و سکون پیچیدہ وجوہ حادث ہیں، اولاً تو اس لئے کہ دونوں اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض حادث ہیں کیونکہ وہ باقی نہیں رہتے پیدا ہوتے ہیں اور فناء ہو جاتے ہیں۔ نیز حرکت اس لئے بھی حادث ہے کہ وہ ایک حال مثلاً سرعت سے دوسرے حال مثلاً بطوہ کی طرف منتقل ہوتی رہتی ہے اس لئے ایک وقت میں حرکت جس حالت کے ساتھ بھی ہوگی اس سے پہلے آن میں وہ حرکت دوسری حالت کے ساتھ ہوگی تو حرکت بحالت اولیٰ سابق اور حرکت بحالت ثانیہ مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہے۔ لہذا حرکت حادث ہے نیز حرکت کو ہر وقت زوال کا خطرہ درپیش رہتا ہے۔ اس لئے بھی حادث ہے۔ اسی طرح سکون بھی اس لئے حادث ہے کہ ممکن الزوال ہے کیونکہ ہر جسم کا حرکت کرنا ممکن ہے اور چونکہ حرکت و سکون میں تضاد ہے ایک کا امکان دوسرے کے عدم ممکن ہونے کو مستلزم ہے اس حرکت کے امکان سے سکون کا عدم ممکن ہو گا اور یہ آپ کو معلوم ہی ہے کہ جس کا عدم ممکن ہو وہ حادث ہے اس کا قدیم ہونا محال ہے لہذا سکون بھی حادث ہے۔

(۳) جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو یعنی حوادث اس کے ساتھ ہوں وہ حادث ہے کیونکہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہے وہ اگر حادث نہ ہو بلکہ ازل میں ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہوں گے اور حوادث کا ازل ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور ازلیت عدم کے منافی ہے۔ ان تین مقدمات کے بعد حدوث اعیان کی دلیل یوں بیان کی جائے گی کہ اعیان بحکم مقدمہ اولیٰ حرکت و سکون سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثانیہ حرکت و سکون حادث ہیں معلوم ہوا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اور بحکم مقدمہ ثالثہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے، لہذا اعیان حادث ہیں۔

اما الا عیان الخ یہاں سے حدوث اعیان کی دلیل بیان کر رہے ہیں دلیل کا پہلا مقدمہ ”لانہا لا تخلو عن الحوادث“ ہے اور اس مقدمہ کی دلیل کا پہلا مقدمہ ”لانہا لا تخلو عن الحركة والسكون“ ہے جس کی دلیل شارح نے اپنے قول ”لان الجسم او الجوهر لا يخلو عن الكون في الحيز“ سے بیان کی ہے اور دوسرا مقدمہ ”وہما حادثان“ ہے جس کی دلیل ”اما حدوہما فلا نہما من الا عراض الخ“ ہے اور جب یہ دونوں مقدمے یعنی ”الا عیان لا تخلو عن الحركة والسكون و ہما حادثان“ ثابت ہو گئے تو نتیجہ کے طور پر یہ بھی ثابت ہو گیا کہ ”الا عیان لا تخلو عن الحوادث“ جو حدوث اعیان کی دلیل کا پہلا مقدمہ ہے اور دوسرا مقدمہ ”مالا یخلو عن الحوادث فہو حادث“ ہے جس کی دلیل ”لان ما لا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل الخ“ ہے۔ اب دونوں مقدموں کو ملا کر کہئے ”الا عیان لا تخلو عن الحوادث، و ما لا یخلو عن الحوادث فہو حادث“ نتیجہ یہ نکلے گا ”الا عیان حادث“۔

فلان الجسم او الجوهر الخ یہ عین کے حرکت و سکون سے خالی نہ ہونے کی دلیل ہے اور چونکہ عین کی دو قسمیں ہیں ایک عین مرکب یعنی جسم دوسرے عین غیر مرکب یعنی جو ہر فرد اس لئے شارح نے اس کی دونوں قسموں کو لے کر کہا عین خواہ جسم ہو یا جو ہر فرد اس کا کسی نہ کسی چیز و مکان میں کون و حصول ہوگا۔ اب دوسروں میں ہیں اگر ایک آن میں جسم یا جوہر کے ایک چیز و مکان میں کون و حصول کے بعد اگلے آن میں اس کا کون و حصول دوسرے چیز و مکان میں ہو، تو حرکت ہے اور اگر ایک آن میں اس کا کون و حصول ایک چیز و مکان میں ہونے کے بعد اگلے آن میں بھی اس کا کون و حصول اسی مکان سابق میں رہے

تو سکون ہے۔ ان دو صورتوں کے علاوہ کوئی بھی تیسری صورت نہیں ہے معلوم ہوا کہ عین حرکت و سکون سے خالی نہیں ہے پھر مذکورہ بالا تفصیل سے معلوم ہوا کہ حرکت میں دو کون ہوتے ہیں ایک سابق دوسرا مسبوق اسی طرح دو آن ہوتے ہیں ایک آن سابق جس میں کون سابق ہے دوسرا آن لاحق جس میں کون مسبوق ہوتا ہے اور مکان بھی دو ہوتے ہیں ایک کون سابق کا دوسرا کون مسبوق کا۔

اس کے برخلاف سکون میں دو کون اور دو آن ہوتے ہیں مگر کون سابق اور کون مسبوق کا مکان ایک ہی ہوتا ہے حرکت کی تعریف میں متکلمین کے قول ”کونان فی آئین فی مکانین“ اور سکون کی تعریف میں ان کے قول ”کونان فی آئین فی مکان واحد“ کا یہی مطلب ہے۔ و لهذا معنی قولہم الخ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ سابق اور مسبوق دونوں کون کا مجموعہ حرکت یا سکون ہے اور یہی شارح کے نزدیک راجح ہے اس کے برخلاف بعض لوگوں نے صرف کون ثانی کو جو مسبوق ہے حرکت و سکون قرار دیا ہے۔

فان قيل الخ اعتراض شارح کے قول ”فلا لها لا تخلو عن الحركة والسكون“ پر ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ تمام اعیان کا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا صحیح نہیں ہے بلکہ بعض اعیان ایسے بھی ہیں جو نہ متحرک ہیں نہ ساکن جیسا کہ آن حدوث یعنی جس آن میں عین کا حدوث اور عدم سے خروج ہوتا ہے کہ اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا کسی بھی حیثیت و مکان میں اس کا کون وجود نہیں تھا نہ اسی چیز میں کہ اس کو ساکن کہا جائے اور نہ دوسرے چیز میں جس کو متحرک کہا جائے معلوم ہوا کہ اعیان آن حدوث میں حرکت و سکون سے خالی ہیں لہذا اتمام اعیان کے بارے میں یہ کہنا کہ وہ حرکت و سکون سے خالی نہیں درست نہیں ہے۔

فلما هذا المنع لا يضرنا الخ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اولاً تو یہ اعتراض ہمارے مقصود کے منافی نہیں کیونکہ ہمارا مقصود تو اعیان کا حدوث ثابت کرنا ہے اور جب یہ آپ کو تسلیم ہے کہ جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں حرکت و سکون سے خالی ہیں تو اس میں تم خود اعیان کا حادث ہونا تسلیم کر رہے ہو جو ہمارا مدعا ہے۔ اب آگے وہ حرکت و سکون سے خالی ہوں یا نہ ہوں اس سے ہمیں کوئی بحث نہیں کیونکہ وہ ہمارا مقصود نہیں بلکہ یہ بات تو بطور مقدمہ کے تھی اور مقصود دعویٰ ہوتا ہے۔ دلیل کے مقدمات مقصود نہیں ہوا کرتے علاوہ ازیں آن حدوث میں اعیان کا حادث ہونا تو تم خود تسلیم کر رہے ہو اب ہمارا

کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن پر سابق و مسبوق متعدد اکوان گزر چکے ہوں کہ وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو کون مسبوق اسی مکان میں ہوگا جس میں کون سابق ہے تو یہ سکون ہے یا کون مسبوق دوسرے مکان میں ہوگا تو یہ حرکت ہے اور حرکت اور سکون دونوں حادث ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ اجسام حوادث سے خالی نہیں۔ اور جو حوادث سے خالی نہ ہوں وہ حادث ہیں لہذا یہ اجسام بھی جن پر متعدد اکوان گزر چکے ہیں حادث ہوئے۔ جس طرح آن حادث والے اجسام تمہارے نزدیک بھی حادث ہیں۔

﴿وَهَلْهَذَا بَحْثُ الْاَوَّلِ اِنَّهٗ لَا دَلِيلَ عَلٰى الْحَصْرِ اِلَّا عِيَانُ فِى الْجَوَاهِرِ وَالْاَجْسَامِ وَاِنَّهٗ يَمْتَنِعُ وُجُودَ مُمْكِنٍ يَقُومُ بِذَاتِهِ وَلَا يَكُونُ مُتَحَيِّزًا اَصْلًا كَالْعُقُولِ وَالنَّفُوسِ الْمَجْرُودَةِ الَّتِى يَقُولُ بِهَا الْفَلَسَافَةُ وَالْجَوَابُ اَنْ الْمُدْعٰى حَدُوْثُ مَا ثَبَتَ مِنَ الْمُمْكِنَاتِ وَهُوَ الْاَعْيَانُ الْمُتَحَيِّزَةُ وَالْاَعْرَاضُ لِاَنَّ اَدْلٰهٖ وُجُودَ الْمَعْرِضَاتِ غَيْرُ تَامَةٍ عَلٰى مَا بَيَّنَّ فِى الْمَطْوُوْلَاتِ الْثَانِى اَنْ مَا ذَكَرَ لَا يَدُلُّ عَلٰى حَدُوْثِ جَمِيعِ الْاَعْرَاضِ اذْمِنَهَا مَا لَا يَدْرِكُ بِالْمَشَاهِدَةِ حَدُوْثٍ وَلَا حَدُوْثِ اَضْدَادِهِ كَالْاَعْرَاضِ الْقَائِمَةِ بِالسَّمَوٰتِ مِنَ الْاَضْوَاءِ وَالْاَشْكَالِ وَالْاِمْتِدَادَاتِ وَالْجَوَابُ اَنْ هٰذَا غَيْرُ مَخْلٍ بِالْعَرَضِ لِاَنَّ حَدُوْثَ الْاَعْيَانِ يَسْتَدْعِى حَدُوْثَ الْاَعْرَاضِ ضَرُوْرَةً اِنْهَآ لَا يَقُوْمُ اِلَّا بِهَا﴾۔

ترجمہ: اور یہاں (حدوث عالم کی دلیل پر) چند اشکالات ہیں پہلا اشکال یہ ہے کہ جواہر اور اجسام میں اعیان کے منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی چیز میں نہ ہو، جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ (ممکنات ثابتہ) اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل ممکن نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلالت نہیں کرتی اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے معلوم نہیں ہے اور نہ ان کے اضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں مثلاً روشنی شکلیں اور ابعاد خلاصہ اور جواب یہ ہے

کہ یہ بات مقصود میں خلل انداز نہیں ہے اس لئے کہ ایمان کا حادث ہونا امراض کے حدوث کا مقتضی ہے کیونکہ امراض ایمان ہی کے ساتھ قائم ہیں۔

تشریح: وہنا اب حاث الخ اعتراض کا محل ایمان کی تقسیم ہے جسم اور جوہر فرد کی طرف۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا ایمان جسم اور جوہر ہیں حالانکہ یہ حصر آپ کا غیر صحیح ہے کیونکہ بعض ممکنات ایسے ہیں کہ قائم بالذات ہونے کی وجہ سے عین میں داخل ہیں مگر وہ تخیز اور قابل اشارہ حسی نہیں ہیں اسی وجہ سے نہ وہ جسم ہیں اور نہ جوہر فرد مثلاً عقول عشرہ اور نفوس وغیرہ لہذا ایمان کو اجسام اور جوہر میں منحصر کرنا صحیح نہیں؟

جواب: اصل میں حصر تو ایمان کے متعلق علیہ اقسام کے لئے بیان کیا گیا ہے جو کہ جسم اور جوہر ہیں جو ان عقول عشرہ وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں تو ان کے دلائل غیر قوی ہیں اور اسلامی قواعد کے خلاف ہیں اور جو حضرات ان کی تردید کرتے ہیں ان کے دلائل بھی غیر قوی ہیں تو اس وجہ سے اُن کا تذکرہ ہی نہیں کیا۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے پہلے عقل اول کو پیدا کیا پھر عقل اول نے عقل ثانی پیدا کیا لان الواحد لا یصدر عنه الا الواحد پھر ثالث الی عقل عاشر جب عقل عاشر پیدا کیا تو یہ تمام عالم میں متصرف ہے اور یہ حضرت جبرائیل علیہ السلام ہے نعوذ باللہ۔ اور اُن کے نزدیک نفوس یہ مجرد عن المادہ ہیں اور ہمارے نزدیک یہ جسم لطیف ہیں چونکہ اس کا ثبوت متفق علیہ نہیں تو اس وجہ سے ہم اس سے بحث نہیں کرتے اور ہم تو بحث یہاں پر اللہ رب الکائنات کی ذات اور صفات کے اثبات سے کرتے ہیں اور اس مقصد کے لئے صرف اُن ممکنات کا حدوث کافی ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے۔

السانی ان ما ذکر الخ محل اعتراض یہ ہے اما الاعراض بعضها بالمشاہدۃ وبعضها بالدلائل۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ امراض حادث ہیں بعض امراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے جبکہ بعض امراض ایسے ہیں جن کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ دلیل سے مثلاً جو امراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں تو اُن کی شکلیں اُن کا طول و عرض، عمق اور اُن کی روشنیاں وغیرہ ان کا حدوث نہ مشاہدہ سے ثابت ہے اور نہ دلیل سے لہذا آپ کا دعویٰ صحیح نہیں؟

جواب: اصل میں ہمارے لئے اُن کے حدوث پر یہ دلیل کافی ہے کہ یہ اضواء امتداد وغیرہ یہ قائم ہیں آسمان کے ساتھ اور آسمان حادث ہے جب آسمان کا حدوث ثابت ہوا تو آسمان کے ساتھ متعلقہ امراض کا حدوث خود بخود ثابت ہوا کیونکہ اعیان کا حدوث امراض کے حدوث کو مستلزم ہے۔

﴿والثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتى يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث فيها بل هو عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود في ازمنا مقسدة غير متناهية في جانب الماضي ومعنى ازالة الحركات الحادثة انه ما من حركة الا و قبلها حركة اخرى لا الى نهاية وهذا هو مذهب الفلاسفة وهم يسلمون انه لا شئ من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام في الحركة المطلقة والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات والرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى والجواب ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم وينفذ فيه ابعاده﴾۔

ترجمہ: اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم کے موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے اور حرکات حادث کے ازل ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہے غیر متناہی حد تک اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی حرکت قدیم نہیں ہے اور (ان کی) بات (قدیم ہونے کی) تو صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں لہذا ہر ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم چیز میں ہے تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ چیز جسم حاوی کی وہ سطح باطن ہے جو

جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہوتی ہے اور جواب یہ ہے کہ خیز متکلمین کے نزدیک وہ موبوم غلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد سرایت کر جاتے ہیں۔

تشریح: الثالث الخ یہ اعتراض مالا یخلو عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزوم ثبوت الحوادث فی الازل پر ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ازل ایک مخصوص زمان یا مکان کا نام نہیں ہے کہ اگر ازل کے اندر جسم پایا جائے تو اس کے ساتھ ساتھ ان حوادث کا پایا جانا بھی ضروری ہوگا جو جسم کو لاحق ہوتے ہیں چونکہ ازل ایک مخصوص زمانہ تو ہے نہیں جو ظرف بننے کی صلاحیت رکھے، لہذا نہ اس میں جسم اور نہ جسم کے لوازمات واقع ہو سکتے ہیں بلکہ ازل کا مطلب یہ ہے کہ اُس کی کوئی ابتداء نہ ہو یا ازلیت سے مراد جانب ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا اور کہیں بھی معدوم نہ ہونا ہے لہذا حرکت کی دو قسمیں ہیں حرکت جزئی اور مطلق حرکت، حرکت جزئی تو حادث ہے اور مطلق حرکت قدیم ہے تو اگر مطلق حرکت جو قدیم ہے وہ ازل میں واقع ہو جائے تو اب چونکہ لاحق ہونے والی چیز قدیم ہے تو اعیان بھی قدیم ہونی چاہئے تو مقصودی اعتراض یہ ہوگا کہ اس میں کیا احتمال ہے کہ کسی حادث شے کی بدایت کا سراغ نہ لگے اُس کی اولیت نامعلوم ہو اگرچہ عدم بدایت جزئیات کے اعتبار سے نہ سبھی انواع اور کلی کے اعتبار سے ہو کہ اس حادث کا کلی غیر متناہی زمانوں میں موجود ہو تو جواب یہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ کوئی بھی کلی بحیثیت کلی ہونے کے خارج میں موجود نہیں ہوتی بلکہ اپنے افراد اور جزئیات کے ضمن میں جیسے انسان کلی ہو کر تمام تشخصات سے مجرد ہو کر خارج میں موجود نہیں بلکہ زید عمر، بکر وغیرہ افراد جزئیات کے ضمن میں موجود ہے اسی طرح مطلق حرکت کلی ہے اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا اور حرکات جزئیہ حادث ہیں تو جو حرکات مطلقہ حرکات جزئیہ حادث کے ضمن میں ہے تو وہ بھی حادث ہوگا حرکات جزئیہ کے حادث ہوتے ہوئے ان کے ضمن میں پائی جانے والی حرکت مطلقہ کے قدیم ہونے کا کیسے تصور کیا جا سکتا ہے تو جواب کا خلاصہ یہ ہوگا کہ حادث بحیثیت حادث کے ازل میں موجود نہیں ہو سکتا خواہ حادث کلی ہو یا جزئی ہو بلکہ اس کا ازل میں موجود ہونا محال ہے۔

الرابع الخ محل اعتراض یہ ہے کہ لانَّ الجسم او الجوهر لا یخلو عن الکنون فی الحیث۔
اعتراض یہ ہے کہ تم نے کہا کہ جسم کے لئے ضروری ہے کہ وہ ایک خیز میں ہو تو چیز کے ضروری ہونے سے

تسلسل لازم آتا ہے کیونکہ خیز جسم حاوی کی باطنی سطح کا نام ہے جو جسم محوی کی ظاہری سطح سے متصل ہوتی ہے تو اگر ہر جسم کا خیز یعنی جسم حاوی کی سطح باطن میں ہوتا ضروری ہو تو وہ جسم حاوی بھی کسی چیز بمعنی جسم حاوی کے سطح باطن میں ہوگا اور وہ جسم حاوی بھی کسی چیز بمعنی جسم حاوی کی سطح باطن میں ہوگا علیٰ هذا القیاس تسلسل لازم آتا ہے؟ جواب: آپ کی یہ تعریف تو فلاسفہ کے نزدیک ہے جو کہ مشکئین پر حجت نہیں مشکئین کے نزدیک خیز وہ فراغ متوہم اور وہ موعوم خلا ہے جس میں جسم کے ابعاد ثلاثہ طول عرض اور عمق نفوذ کرتے ہیں اور جس کو جسم بھرتا ہے مثلاً ایک گز جسم اتنے ہی خلا کو پُر کئے ہوئے ہوگا تو یہی خلا جس کو جسم سایا ہوا ہے وہ خیز ہے لہذا آپ کا اعتراض اُس وقت وارد ہوتا کہ ہم خیز سے وہ مراد لیتے جو فلاسفہ کے نزدیک ہے بلکہ ہم خیز سے وہ مراد لیتے ہیں جو کہ مشکئین کے نزدیک ہے تو آپ کا اعتراض وارد نہیں۔

﴿ولما ثبت ان العالم محدث و معلوم ان المحدث لا بدله من محدث ضرورة امتناع ترجیح احد طرفی الممكن من غیر مرجح ثبت ان له محدثا والمحدث للعالم هو الله تعالى ای الذات الواجب الوجود الذی یکون وجوده من ذاته ولا یحتاج الی شئی اصلاً اذ لو کان جائز الوجود لکان من جملة العالم فلم یصلح محدثا للعالم ومبدأ له مع ان العالم اسم لجمع ما یصلح علما علی وجود مبدأ له﴾۔

ترجمہ: اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے (عدم سے وجود کی طرف آیا ہے) اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے (عدم سے وجود کی طرف آنے کے لئے) کوئی محدث (اور صانع ہوتا) ضروری ہے (جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دے) ممکن کے دونوں پہلو (وجود اور عدم) میں سے کسی ایک کا بغیر مرجح کے رائج ہونا محال ہونے کی وجہ سے تو یہ ثابت ہو گیا کہ اس (عالم) کا کوئی محدث (اور صانع) ہے۔ اور عالم کا صانع صرف اللہ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور وہ (اپنے وجود میں) کسی چیز کا محتاج نہیں اس لئے کہ اگر وہ (صانع عالم) ممکن الوجود ہوتا تو من جملہ عالم کے ہوتا پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا علاوہ اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔

تشریح: قوله ولما ثبت ان العالم محدث الخ عرض شارح یہاں سے تمہید رکھتا ہے متن آتی کے لئے جس میں دو مقدموں کا بیان ہے۔

(۱) العالم محدث - (۲) والمحدث لابد له من محدث۔

مقدمہ اوٹی پر دلائل بالتفصیل ذکر کئے گئے لیکن مقدمہ ثانیہ پر تا حال کوئی دلیل ذکر نہیں کیا گیا تو یہاں مقدمہ ثانیہ کے لئے دلیل بیان کرتے ہیں۔ دلیل یہ ہے کہ محدث کے لئے محدث کا ہونا ضروری ہے اگر محدث نہ ہو تو ترجیح بلا مرجع لازم ہوگا کیونکہ محدث ممکن ہوتا ہے اور ممکن یہ قسادی الطرفین ہوتا ہے وجود و عدم دونوں اس کے برابر ہوتے ہیں اور وجود اور عدم کو ایک دوسرے پر کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی جب آپ نے کہا کہ عالم موجود ہے تو آپ نے ممکن کی جانب وجود کو جانب عدم پر ترجیح دی تو اگر محدث کے لئے صانع اور محدث نہ ہو تو ترجیح بلا مرجع لازم آجائے گا۔

والمحدث الخ اللہ کے لئے ایک اسم ذاتی ہے وہ اللہ ہے اور اسماء صفتی بہت زیادہ ہیں اور اللہ کی ذات وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اس کے ذات کی وجہ سے ہے صاحب نیر اس کے نزدیک الذی کیون اور لا یحتاج دونوں صفت کا شفعہ اور صفت موصفہ ہیں۔ الہدی وجودہ من ذاتہ میں اشارہ ہے کہ اللہ کا وجود ذاتی ہے کسی کا محتاج نہیں۔ اس میں صوفیاء، حکماء اور جمہور کا اختلاف ہے صوفیاء اور حکماء کہتے ہیں کہ اللہ کا وجود اور ذات عین ہے۔ جمہور کہتے ہیں کہ اللہ کی ذات جدا اور وجود جدا چیز ہے اور اللہ کی ذات علت ہے اللہ کے وجود کے لئے مصنف کے نزدیک جمہور کا مذہب قائل ترجیح ہے۔

اذ لو کان جائز الوجود الخ یہاں سے صانع عالم کے واجب الوجود ہونے پر دو دلیل پیش کئے جاتے ہیں۔ (۱) اللہ موجود ہے اور واجب الوجود ممکن اس وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ عالم ممکن ہے اور اگر ذات بھی ممکن ہو تو فی کا خود اپنی ذات کے لئے صانع اور علت ہونا لازم آئے گا کیونکہ عالم میں وہ خود بھی داخل ہوگا اور یہ باطل ہے لہذا اللہ کی ذات ممکن نہیں بلکہ واجب الوجود ہے۔

ما یصلح الخ دوسری دلیل یہ ہے کہ عالم اُس چیز کو کہا جاتا ہے جو اپنے صانع کے وجود پر علامہ ہو پس اگر صانع عالم ممکن ہوگا تو منجملہ عالم ہو جائے گا اور عالم ہونے کے سبب اپنے صانع کے وجود پر علامت ہوگا اور چونکہ صانع تو خود ہی ہے اس لئے خود اپنی ذات کے وجود پر علامت ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل

ہے لہذا ان دو خرابیوں سے بچنے کے لئے ضروری ہے کہ اللہ کی ذات واجب الوجود ہونہ کہ ممکن الوجود یا ممتنع الوجود۔

﴿و قریب من هذا ما يقال ان مبدئ الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من جملة الممكنات فلم يكن مبدئها وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى احدا لة بطلان التسلسل و هو انه لو ترتبت سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة وهي لا يجوز ان تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه ولعلله بل خارجا عنها، فتكون واجبا، فتقطع السلسلة۔

ترجمہ: اور اس (مذکورہ دلیل) سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے اسلئے کہ اگر وہ (علت) ممکن ہو تو وہ من جملہ ممکنات کے ہوگی پھر وہ ممکنات کیلئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ (اوپر مایقال سے ذکر کردہ وہ دلیل) وجود صانع پر ایسی دلیل ہے جس میں ابطال تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ (دلیل) یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات لائی نہائی مرتب شکل میں موجود ہو (جیسا کہ ممکنات کی علت کو ممکن ماننے سے لازم آتا ہے) تو یہ غیر متناہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ (علت) نہ تو خود وہ سلسلہ ہو سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ غیر متناہی کا بعض ہو سکتا ہے اس لئے کہ شی کا خود اپنے لئے علت ہونا (جو دونوں صورتوں میں لازم آتا ہے) اور شی کا اپنی علت کیلئے علت ہونا (جو صرف دوسری صورت میں لازم آتا ہے) محال ہے بلکہ علت اس (سلسلہ ممکنات) سے باہر ہوگی تو وہ واجب ہوگی پھر سلسلہ ختم ہو جائے گا۔

تشریح: و قریب من هذا الخ یہاں سے اشارہ ہے اس بات کی جانب کہ یہ دلیل اور مذکورہ دلیل دونوں کا حاصل ایک ہے فرق صرف الفاظ کا ہے۔ حاصل دلیل یہ ہے کہ تمام ممکنات کا صانع اگر ممکن ہو تو وہ منجملہ ممکنات کا ہو جائے گا اسی صورت میں وہ ممکنات کا صانع نہیں ہو سکتا ورنہ اس کا خود اپنے لئے صانع

اور علت ہونا لازم آجائے گا کیونکہ تمام ممکنات میں وہ خود بھی داخل ہے اور شی کا اپنی ذات کے لئے صالح اور علت ہونا باطل ہے لہذا یہ باطل ہے چونکہ عالم کے لئے مبداء نہ متنع ہو سکتا ہے اور نہ ممکن ہو سکتا ہے تو ضروری ہے کہ عالم کے لئے مبداء واجب الوجود ہو۔

وقد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ کا عرض ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے وجود پر جتنے دلائل ہیں وہ ابطال التسلسل پر موقوف ہیں لیکن یہاں پر واجب الوجود کی ہستی کا حکم آیا اور ابطال التسلسل نہیں آیا ہے؟

جواب: آپ کی یہ بات صحیح نہیں ہے اس میں ابطال التسلسل آیا ہے لیکن تم صحیح نہ سمجھ سکے وہ اس طرح کہ واجب الوجود ہستی کے اثبات پر جتنے مشہور دلائل ہیں وہ بطلان التسلسل پر موقوف ہیں مثلاً یہ دلیل کہ عالم ممکن ہے اور کوئی بھی ممکن از خود موجود نہیں ہوتا اب اس میں عقلاً تین احتمالات ہیں پہلا یہ کہ وہ علت متنع ہو دوسرا یہ کہ وہ علت ممکن ہو۔ تیسرا یہ کہ وہ علت واجب ہو پہلے دونوں احتمالات باطل ہیں لہذا تیسرا احتمال متعین ہے پہلا احتمال تو اس لئے باطل ہے کہ متنع معدوم ہوتا ہے اور وجود سے عاری ہوتا ہے اور جو چیز خود وجود سے عاری ہو وہ کسی دوسرے کے وجود کی علت نہیں بن سکتا اور دوسرا احتمال اس لئے باطل ہے کہ وجود عالم کی علت اگر ممکن ہو تو وہ بھی کسی علت کا محتاج ہوگا اور وہ دوسری علت بھی ممکن ہوگی جو کسی تیسری علت کی محتاج ہوگی علیٰ ہذا القیاس یہ سلسلہ لایٰ نہایت چلے گا اور تسلسل لازم آئے گا اور تسلسل باطل ہے لہذا عالم کے وجود کی علت کا ممکن ہونا بھی باطل ہے اور جب اول الذکر احتمالات باطل ہیں تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ عالم کے وجود کی علت واجب الوجود ہی ہے تو اس دلیل میں وجود عالم کے علت کی ممکن ہونے کی صورت میں تسلسل کا لزوم دکھلا کر اس کو باطل کیا گیا اور تسلسل کا بطلان اس وقت معلوم ہوگا جب دلیل سے اس کا ابطال کیا جائے لہذا ابطال تسلسل آیا جس کے نتیجے میں ذات باری تعالیٰ کی توحید ثابت ہوگئی۔ شارح نے ثابت کر دیا کہ مذکورہ دلیل میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے۔

﴿ومن مشهور الأدلة برهان التطبيق وهو أن تفرض من المعلول الأخير إلى غير

النهاية جملة ومما قبله بواحد مثلاً إلى غير النهاية جملة أخرى ثم تطبق الجملة بين

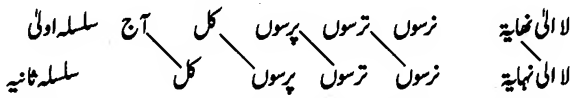
تجعل الاول من الجملة الاولى بازاء الاول من الجملة الثارة والثاني بالثاني وهلمّ
جراً فان كان بازاء كل واحد من الاولى واحد من الثانية كان الناقص كالزائد
وهو محال وان لم يكن فقد وجد في الاولى ما لا يوجد بازائه شئ في الثانية لتقطع
الثانية وتناهي و يلزم منه تناهي الاولى، لانها لا تزيد على الثانية إلا بقدر متناه والزائد
على المتناهي بقدر متناه يكون متناهياً بالضرورة ﴿﴾۔

ترجمہ: اور (بطلان تسلسل کی) مشہور دلیلوں میں سے (ایک) برہان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے
کہ تم معلول اخیر سے الی غیر انتہایہ ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلاً بقدر واحد پہلے سے الی غیر
انتہایہ دوسرا مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعوں کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو
دوسرے مجموعہ کے جزء اول کے مقابل میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلہ میں اور اسی طرح (لا الی
نہایہ) کرتے جاؤ۔ پس اگر جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے
تو ناقص زائد کے برابر ہوگا اور یہ محال ہے اور اگر (جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ
میں جزء) نہیں ہے تو جملہ اولیٰ میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء نہیں
ہے، لہذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا اور اس سے جملہ اولیٰ کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے
کہ جملہ اولیٰ جملہ ثانیہ سے صرف متناہی مقدار ہی میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار
میں زائد ہو وہ بالیقین متناہی ہوتا ہے۔

تشریح: ومن مشہور الخ اس لیے چوڑے بحث کا مقصود بطلان تسلسل ہے تسلسل کے بطلان پر
برہان تطبیق کے ساتھ باون دلائل قائم کر دیئے گئے ہیں لیکن ان تمام میں برہان تطبیق انتہائی مشہور ہے۔
برہان تطبیق یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الی غیر انتہایہ ایک مجموعہ فرض کرو اب یہ بات بھی ذہن نشین رکھنا
ضروری ہے کہ تسلسل غیر متناہی چیزوں کے ایسے طور پر بالفعل موجود ہونے کا نام ہے کہ ان میں سابق
اپنے لاحق یعنی مابعد کے لئے علت ہو۔

اب جس منہج پر ہم نے بات کرنی ہے وہ یہ ہے کہ مثلاً ظہر کا وقت موجود ہو کر اب ختم ہونے والا ہے
جب ختم ہوا تو عصر کے وقت کا وجود ظہر کے معدوم ہونے پر دلیل ہے اور یہ ظہر کا معدوم ہونا علت ہے عصر

کے لئے اسی طرح پرسوں گزشتہ موجود ہو کر معدوم ہونے سے کل گزشتہ کا وجود ہوا اور کل گزشتہ کے موجود ہو کر معدوم ہونے سے آج کے دن کا وجود ہوا تو مذکورہ مثالوں میں ظاہر عصر کے لئے اور عصر مغرب کے لئے اور پرسوں کا دن کل گزشتہ کے لئے اور کل گزشتہ آج کے لئے علت ہے اور آج کا دن کل گزشتہ کا معلول ہے۔ تو اس تمہید کے بعد برہان تطبیق کا حاصل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی چیزوں کا بالفعل موجود ہونا ممکن ہو تو ہمارے لئے یہ ممکن ہوگا کہ ہم معلول اخیر مثلاً آج کے دن سے جانب ماضی کی طرف علت و معلول کا ایک لامتناہی سلسلہ فرض کریں جس کی ابتداء سلسلہ اولیٰ سے بقدر واحد کم ہو مثال ملاحظہ ہوں لیکن دوائیے لامتناہی سلسلے نامکن ہیں لہذا تسلسل کا وجود بھی باطل اور نامکن ہے۔



مثال مذکورہ میں سلسلہ اولیٰ کی ابتداء معلول اخیر یعنی آج سے ہوئی ہے جس کے لئے علت گزشتہ کل ہے اور اس کے لئے علت پرسوں کا دن ہے الخ اسی طرح یہ سلسلہ لا الی نہایت تک پہنچا ہے تو سلسلہ اولیٰ کے اندر سلسلہ ثانیہ موجود ہے اور سلسلہ ثانیہ اولیٰ سے بقدر واحد کم ہے اور سلسلہ اولیٰ کل ہے اور سلسلہ ثانیہ جزء ہے۔ اب دونوں کا اس طرح تطبیق کرتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کے جزء اول یعنی آج کو سلسلہ ثانیہ کے جزء اوّل کل کے مقابلہ میں لائیں۔ تو سلسلہ اولیٰ اور سلسلہ ثانیہ اگر آپس میں برابر ہو جائے تو محال لازم آئے گا کیونکہ سلسلہ اولیٰ کل ہے اور سلسلہ ثانیہ جزء ہے اور جزء کا کل کے ساتھ برابر ہونا محال ہے اور اگر سلسلہ ثانیہ اولیٰ سے کم ہے تو یہ کمی متناہی ہے تو جو چیز متناہی طور پر کم ہو وہ متناہی ہوتا ہے اور جس سے کم ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے لہذا سلسلہ ثانیہ جو بقدر امتناہی کم ہے وہ بھی متناہی اور سلسلہ اولیٰ جو بقدر امتناہی زیادہ ہے وہ بھی متناہی ہے تو مذکورہ طریقوں پر دو سلسلوں کا پایا جانا بھی باطل ہے اور مذکورہ طریقہ پر دونوں سلسلوں کا پایا جانا ممکن تھا امور غیر متناہی کا مرتب شکل میں وجود ماننے کی وجہ سے تو امور غیر متناہیہ کا بالفعل وجود بھی جس کا نام تسلسل ہے باطل ہو گیا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ ممکنات کا سلسلہ لامتناہی نہیں ہو سکتا کیونکہ غیر متناہی تسلیم کرنے کی صورت میں ہم اس میں برہان تطبیق جاری کر کے اُس متناہی ثابت کر دیں گے۔

ۛو هذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمى محض فانه ينقطع بانقطاع الوهم فلا يرد النقص بمراتب العدد بان تطبيق جملتان احدهما من الواحد لالى نهاية والثانية من الاثنين لالى نهاية ولا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته فان الاولى اكثر من الثانية مع لا تساويهما وذلك لان معنى لاتناهى الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لاتنتهى الى حد لا يتصور فوقه اخر لا بمعنى ان مالا نها ية له يدخل فى الوجود فانه محال ۛ

ترجمہ : اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں میں ممکن ہوگی جو وجود (خارجی) کے اندر آجائیں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالص وہی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں وہم کے متناہی ہونے سے متناہی ہو جائیں گی لہذا مراتب عدد کے ذریعے (برہان تطبیق پر) نقص وارد نہیں ہوگا۔ اسی طرح سے کہ ایسے دو جملوں کو باہم تطبیق دیا جائے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور دوسرا اثنین سے شروع ہو کر غیر متناہی ہو اور نہ ہی معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے ذریعے نقص وارد ہوگا کہ اولی زائد ہے ثانیہ سے باوجود یہ کہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ (نقص کا وارد نہ ہونا) اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے (عدد یا معلوم یا مقدور) کا تصور نہ کیا جاسکے یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی (اعداد یا معلومات اور مقدورات الہیہ) وجود خارجی میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

تشریح : یہ برہان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شبہ کا جواب ہے، شبہ یہ ہے کہ اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدورات الہیہ کا غیر متناہی ہونا ایک اجماعی مسئلہ ہے لیکن اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو ان مذکورہ امور میں بھی برہان تطبیق جاری ہو سکے گی اور ان کا متناہی ہونا لازم آئیگا جو خلاف اجماع ہے اعداد میں برہان تطبیق جاری کرنے کی صورت یہ ہوگی کہ اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ واحد سے فرض کیا جائے اور دوسرا غیر متناہی سلسلہ اثنین سے فرض کیا جائے پھر دونوں سلسلوں میں اس طرح تطبیق دی جائے کہ سلسلہ ثانیہ کی پہلی اکائی کے مقابلہ میں سلسلہ اولی کی پہلی اکائی کو اور ثانیہ کی دوسری اکائی کے مقابلہ میں

پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدار موجود ہے یا نہیں اگر ہے تو ناقص یعنی مقدمات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آئے گا اور اگر نہیں ہے تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدمات کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور چونکہ سلسلہ اولیٰ یعنی معلومات سلسلہ ثانیہ یعنی مقدمات متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہیں اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے۔ اس لئے معلومات کا بھی متناہی ہونا لازم آئیگا۔ حاصل کلام یہ کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو اعداد اور معلومات الہیہ اور مقدمات الہیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور یہ خلاف اجماع ہے شارحؒ نے اپنے قول ”والتطبیق النما یجری فیما دخل تحت الوجود“ سے اسی شبہ مذکورہ کا جواب دیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ برہان تطبیق ان امور غیر متناہیہ میں جاری ہوگی جو بالفعل خارج میں موجود ہوں۔ امور وہمیہ اور امور اعتباریہ میں جاری نہیں ہوگی کیونکہ قوت واہمہ متناہی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناہیہ کا استحضار نہیں کر سکتی۔ لہذا جہاں وہم کا انقطاع ہوگا تطبیق بھی منقطع ہو جائے گی۔

اور جب یہ بات ہے تو برہان تطبیق پر مراتب اعداد اور معلومات الہیہ و مقدمات الہیہ کے ذریعہ اعتراض نہیں وارد کیا جاسکتا اس لئے کہ اعداد اور معلومات و مقدمات الہیہ کے غیر متناہی ہونے کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ وہ غیر متناہی شکل میں بالفعل موجود ہیں بلکہ ان کے غیر متناہی ہونے کا مطلب صرف اتنا ہے کہ وہ کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جائے کہ اس کے اوپر مزید کا تصور نہ کیا جاسکے یعنی جتنے افراد وجود خارجی میں آجائیں گے وہ تو متناہی ہوں گے اور اس سے اوپر مزید آحاد و افراد کے پائے جانے کا امکان ہوگا۔ بان تطبیق جملتان الخ یہ اعداد میں برہان تطبیق کے اجراء کی صورت ہے جس کو ہم اوپر مفصلاً لکھ آئے ہیں۔ فان معلومات الخ یہ معلومات و مقدمات کے ذریعے ورود نقض کی صورت ہے اس کو بھی ہم اوپر مفصلاً ذکر چکے ہیں۔ لان معنی الخ یہ مراتب اعداد و معلومات و مقدمات کے ذریعہ اعتراض وارد نہ ہونے کی دلیل ہے۔

موجودات کی دو قسمیں ہیں (۱) خارجیہ (۲) ذہنیہ۔ موجودات خارجیہ وہ موجودات ہیں جو خارج میں موجود ہوں اور موجودات ذہنیہ وہ ہیں جو صرف ذہن میں ہوں پھر موجودات ذہنیہ کی دو قسمیں ہیں اول وہ جو فی الحقیقت ذہن میں موجود ہوں اور اُن کا تصور حقیقی ہو ان کو موجودات ذہنیہ حقیقیہ کہا جاتا ہے۔

دوم وہ جن کا تصور ذہن میں ہو اور یہ تصور بالکل وہی اور فرضی ہو یعنی اس میں ذرہ برابر حقیقت کا شائبہ نہ ہو اس کو موجودات ذہنیہ و ہمید کہہ سکتے ہیں تو سچ بات یہ ہے کہ برہان تطبیق ان تینوں قسموں میں سے صرف موجودات خارجیہ میں جاری ہو سکتا ہے بقیہ میں نہیں۔

﴿الواحد یعنی ان صانع العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه بقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا وتقريره انه لو امكن الهان لامكن بينهما تمناع بان يريد احدهما حركة زيد والآخر سكونه لان كلا منهما في نفسه امر ممكن وكذا تعلق الارادة بكل منهما في نفسه اذ لا تضاد بين ارادتين بل بين المرادين وح اما ان يحصل الامر ان فيجتمع الضدان اولا فيلزم عجز احدهما وهو اماراة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج فالتعدد مستلزم لامكان التمانع المستلزم للمحال، فيكون محالا لهذا تفصيل ما يقال ان احدهما ان لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه وان قدر لزم عجز الآخر﴾۔

ترجمہ: (صانع عالم وہ اللہ ہے) جو واحد ہے یعنی صانع عالم واحد ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں مشہور دلیل برہان تمناع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ کے قول ”لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا“ میں اشارہ ہے اور اس کی تقریر یہ ہے کہ اگر دو الہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمناع بائیں طور ممکن ہو گا کہ ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا اس لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور اسی طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی تو اجتماع ضدین لازم آئے گا۔ یا (دونوں) نہیں حاصل ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگی تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور عاجز ہونا حدوث امکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے پس

تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے لہذا (تعدد بھی) محال ہوگا۔ یہ تفصیل ہے (برہان تمانع کی) اس تقریر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں ایک اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئے گا اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئے گا۔

تشریح: الواحد یہاں سے صفات باری تعالیٰ کا بحث شروع ہو رہا ہے۔ صفات تو بہت زیادہ ہیں لیکن ان صفات میں سب سے اوّل صفت وہ الواحد ہے تو شارح رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ یعنی ان المصانع واحد اور اشارہ کیا اس بات کی جانب چونکہ پہلے بتایا گیا کہ العالم حادث و لابد لکلی محدث من صانع تو فرمایا وہو واحد۔

امام رازی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا کہ باری تعالیٰ کے واحد ہونے کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک تو یہ کہ ان کی ذات امور کثیرہ کے اجتماع سے مرکب نہیں اس اعتبار سے واحد کا لفظ بسیط کا مرادف ہوگا دوسرے معنی یہ کہ عالم وجود میں کوئی بھی ایسی چیز نہیں جو واجب الوجود ہونے اور مبدأ وجود اور تمام ممکنات کا صانع ہونے میں اس کا شریک ہو اور ملا علی قاری رحمۃ اللہ علیہ نے مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں فرمایا کہ اللہ کے واحد ہونے کے معنی یہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات قابل تجزئ نہیں۔ اور شیخ ابوالحسن الاشعری رحمۃ اللہ سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے اعتبار سے واحد ہیں۔ شیخ کے اس قول پر بعض لوگوں نے کیر کی ہے کہ اس سے تو باری تعالیٰ کو معدودات میں داخل کرنا لازم آئے گا اور چونکہ ہر عدد متناہی ہے اور عدد کا متناہی ہونا معدود کے متناہی ہونے کو مستلزم ہے اس بنا پر اللہ تعالیٰ کو واحد بالعدد کہنے سے اس کا متناہی ہونا لازم آئے گا؟

جواب: باری تعالیٰ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس کے لئے بے شمار کثرت ثابت ہے کیونکہ وہ تو صریح شریک ہے صرف یہ کہا جاسکتا ہے کہ اللہ کو معدودات میں داخل کرنا بے ادبی ہے اور اشعری رحمۃ اللہ کی بات کا مقصد یہ ہے کہ اللہ جزئی حقیقی ہیں واحد بالانوع یا واحد بالجنس نہیں جس کے تحت بہت سارے افراد ہوں۔ اعتراض وارد ہے کہ الواحد صفت ہے اور موصوف آپ نے نکالا کہ الصانع تو یہ تو مرکب توصیفی بن گیا جو کہ مرکب غیر مفید کا ایک قسم ہے اور ہمارا مقصود تو یہاں اخبار دینا ہے اور مرکب غیر مفید میں اخبار نہیں ہوتا جس طرح صاحب نحو میر فرماتے ہیں مرکب غیر مفید آن است کہ چون قابل

براں سکوت کند سامع را خبرے یا طلبے معلوم نہ شود۔ تو ہمارا مقصود اخبار ہے اور آپ نے اخبار نہیں لایا ہے؟
جواب: یہ مرکب توصیفی یہاں مؤول ہے اس تاویل پر ای ان صانع العالم واحد۔

ان بصدق الخ۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ واحد اور فرمایا بعد میں کہ صانع واحد ہے تو صانع سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کثرت پر دلالت کرے اور اس کے نیچے جزئیات ہوں گے حالانکہ صانع لاشریک کے کوئی بھی جزئیات نہیں؟

جواب: اس میں کوئی شک نہیں کہ صانع اگرچہ اپنے معنی کے اعتبار سے اس بات کا متقاضی ہے کہ اس میں تکثیر ہو لیکن مقصود واحد لاشریک ہے۔

والمشہور فی ذلک جب المشہور کہا تو اشارہ کیا کہ اولیٰ توحید باری تعالیٰ پر کثیر ہیں لیکن سب سے اہم اور واضح دلیل وہ برہان التماثل ہے اور اس برہان التماثل کا اثبات قرآن مجید کے آیت ”کُونُوا فِيهِمْ اِلٰهًا الْخ“ سے کیا گیا ہے اگر اللہ کی ذات کے ساتھ کوئی ذات شریک ہو جائے تو فساد آئے گا اس برہان التماثل کے لئے کچھ شرائط ہیں۔

(۱) اگر تم مثلاً دو معبود فرض کرو تو دونوں واجب ہوں گے اگر ایک واجب اور دوسرا ممکن یا دوسرا ممتنع ہو تو اس میں ایک کا بجز لازم آئے گا لہذا التماثل ثابت نہیں ہوگا لہذا التماثل کے لئے دونوں معبودوں کا واجب ہونا ضروری ہے۔ (۲) جس امر میں تماثل واقع ہو وہ ممکن فی نفسہ ہوگا یعنی اس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہوں گے۔

(۳) جب دو معبود فرض کرتے ہو تو ان کے ارادے کا زمانہ واحد ہو۔ تو اگر اللہ کے سوا تم معبود فرض کرتے ہو مثلاً کم از کم درجہ معبود کا دو ہے تو دونوں واجب ہوں گے تو ان میں ایک احمد کے حرکت اور دوسرا احمد کے سکون کا تقاضا کرتا ہے جبکہ احمد کا سکون اور حرکت دونوں امر ممکن ہیں تو ایک صانع کا ارادہ حرکت اور دوسرے کا ارادہ سکون بھی ممکن ہے اسی کا نام تماثل اور ٹکراؤ ہے اسی وقت تین احتمالات ہوں گے پہلا احتمال یہ کہ دونوں کی مراد پوری ہو یعنی احمد حرکت اور سکون دونوں کرے اور یہ اجتماع نقیضین ہے جو کہ محال ہے دوسری صورت یہ کہ دونوں میں سے کسی ایک کی بھی مراد پوری نہ ہو یعنی احمد نہ حرکت کرنے اور نہ سکون۔ یہ ارتقاغ نقیضین ہے اور یہ بھی محال ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو دوسرے کی

نہ ہو تو دونوں میں جس کی مراد پوری نہ ہوئی وہ عاجز ہوا اور عاجز ہونا علامت امکان و حدوث ہے اور امکان و حدوث والا صانع عالم نہیں بن سکتا تو ایک ہی صانع ہوا دو صانع ہونا باطل ہے برہان تمانح کی طرف قرآن کریم میں اشارہ ہے ”لو كان فيهما إلهة إلا الله لفسدتا“ یہ قیاس استثنائی ہے تالی کی نفیض کا استثناء کرنے سے نتیجہ مقدم کا نفیض ہوگا۔ شکل یوں ہوگی ”لو كان فيهما إلهة إلا الله (مقدم) لفسدتا (تالی) لكنهما لم تفسدا (نفیض تالی کا استثناء) نتیجہ فلم يكن فيهما إلهة إلا الله (یہ نتیجہ ہے)۔

﴿وبما ذكرنا يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمناع او ان تكون الممانعة والمخالفة غير ممكنة لاستلزامها المحال او أن يمتنع اجتماع الارادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معاً﴾

ترجمہ: اور (برہان تمانح کی) اس تقریر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دفع ہو جاتے ہیں جو یوں بیان کئے جاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے دونوں (صانع) بغیر تمانح کے باہم اتفاق کر لیں یا ان کے درمیان تمانح اور اختلاف محال کو مستلزم ہونے کی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو جیسے ایک ہی (صانع) کا زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا (محال ہے)۔

تشریح: وبما ذكرنا يندفع ما يقال الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض یہاں پر یہ ہے کہ اس سے پہلے برہان التمانح میں بحث کی گئی اس کے ساتھ کچھ اعتراضات خود بخود دفع ہو جاتے ہیں وہ یہ ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ عالم میں دو الہ ہوں اور اس بات پر متفق ہوں کہ مثلاً زید حرکت کرے یا ساکن رہے تو تمانح اور کراؤ کی صورت ہی پیدا نہ ہوں اس صورت میں دونوں کی مراد ایک ہوگی تو نہ اجتماع الضدین لازم آئے گا اور نہ ارتقاع ضدین اور نہ دونوں میں سے ایک کی عجز؟ شارح فرماتے ہیں کہ اس کا جواب ما قبل میں لاممکن مینہما تمناع سے خود بخود دفع ہو جاتا ہے کہ ہم تو امکان التمانح کی بات کرتے ہیں اتفاق کی طرح مخالفت بھی ممکن ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ کسی نے اعتراض کیا کہ اللہ تو تمانح نہ ہو اور مخالفت بھی نہ ہو کیوں کہ اس صورت میں اجتماع الضدین یا ارتفاع الضدین یا دونوں میں سے ایک کا عاجز ہونا لازم آئے گا جو کہ محال ہے اور جس سے محال لازم آتا ہے وہ بھی محال ہے لہذا تمانح محال ہے لہذا تمانح کی بات ہی چھوڑ دی جائے؟ تو شارح نے اس اعتراض کا جواب بھی دیا بائبل عبارت میں کہ لان کلا منہما فی نفسہ امر ممکن کہ ہم تو پہلے یہ بتا چکے ہیں کہ یہ ایک امر ممکن ہے لہذا تمانح ممکن ہوا۔

تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ایک چیز کے ساتھ دو ارادوں کا جمع ہونا محال ہے کہ ایک ہی شخص کے بارے میں ایک وقت میں حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا اللہ اس کے سکون کا ارادہ کرے ایک انسان کے متعلق دو ارادے کیسے جمع ہو سکتے ہیں؟

جواب: اس کا جواب ماقبل عبارت اذلا تضاد بین ارادتین کے ساتھ گزر گیا، یعنی دو ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کہ اُن کا اجتماع ضدین ہونے کی وجہ سے محال ہو اس لئے کہ دونوں ارادوں کا محل ایک نہیں بلکہ ارادہ حرکت کا محل ایک صانع ہے اور ارادہ سکون کا محل دوسرا صانع ہے ہاں تضاد اگر ہے تو دونوں کی مرادوں میں ہے یعنی حرکت اور سکون کے درمیان ہے۔ دو ارادوں کو جمع کرنا محال نہیں البتہ دو مرادوں کو ایک جگہ جمع کرنا محال ہے کہ ایک انسان ایک ہی وقت میں حرکت اور سکون دونوں کرے۔

﴿واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا حجة القنعية والملازمة عادية على ما هو اللاحق بالخطايبات فان العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم على ما يشير اليه بقوله تعالى ولعلنا بعضهم على بعض﴾

ترجمہ: اور جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا“ حجت اقتاعیہ ہے اور (مقدم و تالی کے درمیان) تلازم عادی ہے جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمانح اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونے کی عادت چلی آ رہی ہے جیسا کہ اس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”ولعلنا بعضهم على بعض“ میں اشارہ کیا گیا ہے۔

تشریح: عبارت کو سمجھنے سے پہلے یہ بات ذہن میں رکھئے کہ پیش نظر آیت کریمہ قیاس استثنائی ہے جس میں تالی کے بطلان کا استثناء کرنے سے مقدم کے بطلان کا نتیجہ نکلتا ہے قیاس کی شکل یوں بنتی ہے ”لو کان فہیما آلہۃ الا اللہ لفسدنا لکن التالی باطل فالقدم مثله“ یعنی اگر متعدد اللہ ہوتے تو زمین و آسمان میں فساد رونما ہوتا مگر تالی یعنی فساد کا رونما ہونا باطل اور منطقی ہے پس مقدم یعنی تعدد آلہ بھی باطل اور منطقی ہے۔

اب مسئلہ یہ ہے کہ آیت مذکورہ تعدد آلہ کے بطلان پر برہان قطعی ہے، جو یقینی مقدمات سے مرکب ہوتا ہے یا حجت اقناعی ہے جو مفید نفعن ہوا کرتی ہے اور جس پر براہین کے سمجھنے کی صلاحیت نہ رکھنے والے لوگ قناعت کر لیتے ہیں تو بعض لوگوں نے آیت مذکورہ کو تعدد آلہ کی نفی پر برہان قطعی قرار دیا ہے اور شارح اس کو حجت اقناعی قرار دے رہے ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ان دونوں اقوال میں کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ آیت کا برہان قطعی ہونا بطریق اشارہ ثابت ہے جیسا کہ شارح نے خود کہا ہے والشمہور فی ذالک بین المتکلمین برہان التمانع المشار الیہ بقولہ لو کان فہیما آلہۃ الا اللہ لفسدنا اور اپنے منطوق و عبارت کے اعتبار سے حجت اقناعی ہے۔ لہذا شارح پر آیت کے تعدد آلہ کی نفی پر برہان قطعی ہونے سے انکار کرنے کا الزام عائد نہیں کیا جاسکتا۔

والملازمة عادية السخ یہ آیت مذکورہ کے حجت اقناعی ہونے کی دلیل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ آیت کے اندر مقدم یعنی تعدد آلہ اور تالی یعنی فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں جس کی بناء پر آیت کو تعدد آلہ کی نفی پر حجت قطعی قرار دیا جائے بلکہ یہ تلازم اس عادت پر مبنی ہے جو بشر حکام کے تعدد کی صورت میں دیکھنے میں آئی ہے کہ جہاں وہ ایک سے دو ہو جائیں تو عادتاً ان میں باہمی ٹکراؤ اور ہر ایک کے دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش میں مشغول ہونے کے سبب وہاں فساد اور بد نظمی پیدا ہوتی گویا تعدد حکام ’ورفساد کے درمیان عادتاً تلازم ہوتا ہے اسی طرح تعدد آلہ اور فساد کے درمیان تلازم ہوگا مگر یہ تلازم قطعی نہیں ہے کیونکہ خلاف عادت کا امکان ہے اس لئے ایسا ہو سکتا ہے کہ متعدد آلہ ہوں۔ اور ان میں بشر حکام میں جاری عادت کے برخلاف اتفاق ہونے کے سبب فساد اور بد نظمی نہ ہو۔ پس جب تعدد آلہ اور فساد کے درمیان تلازم قطعی نہیں بلکہ مبنی بر عادت ہونے کے سبب ظنی ہے تو آیت مذکورہ تعدد آلہ

کی نفی پر حجت قطعی نہیں ہوگی بلکہ حجت اقامی ہو کر مفید ظن ہوگی۔

علیٰ ماہو اللامق بالخطابیات الخ خطابیات سے مراد وہ دلائل ہیں جن سے غالب گمان اس بات کا ہوتا ہے کہ مخاطب ہمارے مدعی کو تسلیم کر لے گا اور قیاس خطابی اس قیاس کو کہتے ہیں جو ایسے مقدمات سے مرکب ہو جو ظاہری لحاظ سے عامۃ الناس کے نزدیک مسلم ہوں اسی بناء پر قیاس خطابی عامۃ الناس کے حق میں بہ نسبت برہان کے زیادہ نفع بخش ہے کیونکہ اس کے مقدمات عامۃ الناس کے نزدیک مقبول اور مانوس ہوتے ہیں جمہور کے طعن کے خوف سے کوئی ان مقدمات کے انکار کی ہمت نہیں کر سکتا اس قیاس کو قیاس خطابی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطباء اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ مقصود عوام سے اپنے مدعی کو تسلیم کرنا ہوتا ہے اور یہ مقصد ایسے مقدمات سے بہ آسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہوں۔

علیٰ ما اشیر الیہ الخ پوری آیت اس طرح ہے ما اتخذ اللہ من ولد وما کان معہ من الہ اذا للہ کل الہ بما خلق ولعل بعضہم علی بعض۔ آیت کا ترجمہ یہ ہے نہ تو اللہ نے کسی کو اپنی اولاد بنایا اور نہ اس کے ساتھ کوئی الہ ہے اس وقت تو ہر الہ اپنی بنائی ہوئی چیز کو لے جاتا اور ایک دوسرے پر چڑھ دوڑتا۔

﴿والا فان ارید الفساد بالفعل ای خروجهما عن هذا النظام المشاهد فمجرد التعدد لا يستلزمه لجواز الاتفاق علی هذا النظام وان ارید امکان الفساد فلا دلیل علی انتفائه بل النصوص شاهدة بطلان السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة﴾
ترجمہ: ورنہ اگر (فساد سے) فساد بالفعل یعنی (زمین و آسمان) دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہو تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اس کے منافی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ نصوص آسمانوں کے لپیٹ دیئے جانے اور اس نظام کو ختم کر دیئے جانے کی شہادت دیتے ہیں پس وہ لاحالہ ممکن ہوگا۔

تشریح: والا فان ارید الخ یہاں اس بات کا بیان ہے کہ تعدد آلہ کی نفی پر یہ حجت اقامی اور تلازم عادی ہے اور اگر تم اس کو دلیل قطعی اور تلازم قطعی لینے ہو تو دلیل تام نہیں ہوگی۔ مطلب یہ ہے کہ اس دلیل

کو اتفاقی اور اس ملازم کو عادی لے لو اگر قطعی لیتے ہو تو اس میں کچھ اشکالات پیش آئیں گے اگر آپ فساد بالفعل کہتے ہو تو ٹھیک نہیں کیونکہ تعدد میں تو اتفاق کا بھی امکان ہے جیسا کہ اختلاف کا۔ یعنی ممکن ہے کہ الٰہ متعدد ہو اور آپس میں متفق ہوں اور اگر آپ امکان فساد لیتے ہو تو وہ تو ویسے بھی عالم میں موجود ہے اور نصوص صریحہ اس پر دال ہیں۔ لہذا امکان فساد کا تعلق تو تعدد سے نہیں وہ ہر حال میں موجود ہے خلاصہ یہ ہوا کہ اگر آپ دلیل اتفاقی اور ملازم عادی لیتے ہو تو یہ اعتراضات وارد نہیں ہوں گے۔ واللہ اعلم۔

﴿ لا یقال الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونيهما بمعنى انه لو فرض صانعا لا يمكن بينهما تمناع في الافعال كلها فلم يكن احدهما صانعا فلم يوجد مصنوع لانا نقول امکان التمناع لا يستلزم الا عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انقضاء المصنوع على انه يرد منع الملازمة ان ارید عدم التكون بالفعل ومنع انقضاء اللازم ان ارید بالامکان﴾۔

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ملازم قطعی ہے اور زمین و آسمان کے فساد سے مراد ان کا مکون اور موجود نہ ہونا ہے بایں معنی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو ان کے درمیان تمام کاموں میں تمناع ممکن ہوتا اس صورت میں ان دونوں میں سے کوئی بھی صانع نہ ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ امکان تمناع صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی مصنوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے علاوہ اس کے اگر عدم تکون بالفعل مراد ہے تو ملازم کا تسلیم نہ ہوتا اور اگر عدم تکون سے بالامکان مراد ہے تو انقضاء لازم کا تسلیم نہ ہوتا وارد ہوتا ہے۔

تشریح: لا یقال الملازمة الخ معترض کہتا ہے کہ تم ”لَوْ كَانَ فِيْهِمَا الْإِلَهُ“ الخ میں دلیل اتفاقی لیتے ہو تو اس کے بجائے برہان قطعی لے لو اور کہا گیا کہ برہان قطعی ٹھیک نہیں کیونکہ فساد سے یا فساد بالفعل مراد ہے یا امکان فساد مراد ہے اور دونوں باطل ہیں لیکن اب معترض کہتا ہے کہ ان دونوں کے بجائے ایک تیسرا چیز لے لو وہ عدم تکون ہے تو آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگر متعدد الختہ ہوتے تو زمین اور آسمان میں فساد ہوتا یعنی ان کا کوئی وجود ہی نہ ہوتا لیکن لازم اور تالی یعنی زمین و آسمان کا مکون اور موجود نہ ہونا باطل ہے پس اسی طرح ملزوم اور مقدم یعنی تعدد الٰہ بھی باطل ہے اور وہ اس طرح اگر دو الٰہ ہوں تو ایک

ہی کے وجود کا حکم کرے گا اور ایک عدم کا، تو یا دونوں کی حکم کی تعمیل ہوگی تو اجتماع القطعین اور اگر دونوں کی حکم کی تعمیل نہ ہو تو ارتقاء القطعین اور اگر ایک کا حکم ثابت ہو جاتا ہے اور دوسرے کا نہیں تو اس صورت میں ایک إلہ دوسرے کو کام کرنے کیلئے چھوڑے گا نہیں لہذا عالم کا وجود ہی نہ ہوگا یہی معنی ہے عدم تکون کا۔

لانا نقول الخ یہ جواب ہے سابقہ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا قول درست ہے تعدد صانع امکان تمانع کو مستلزم ہے مگر یہ امکان تمانع صرف اور صرف تعدد صانع کے محال اور معدوم ہونے کو مستلزم ہے کسی بھی مخلوق کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں کیونکہ انتفاء مصنوع کے لئے تمانع کا وقوع ضروری ہے جبکہ یہاں صرف امکان تمانع ہے وقوع نہیں اور ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری نہیں۔ وھولا يستلزم یعنی امکان تمانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ اتفاق ہو جائے یہ اس صورت میں کہ ضمیر کا مرجع امکان تمانع ہو اور اگر ضمیر کا مرجع عدم تعدد صانع ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ عدم تعدد صانع انتفاء مصنوع کو مستلزم نہیں۔ علی انه یرد منع الملازمہ مطلب یہ ہے کہ اگر آپ دلیل قطعی لے کر فساد بمعنی عدم تکون لے لیں تو عدم تکون سے اگر عدم تکون بالفعل مراد ہو تو اس صورت میں تعدد الہ جو مقدم ہے اور فساد بالمعنی المراد جو تالی ہے کے درمیان تلازم نہیں کیونکہ تعدد کی صورت میں اگرچہ تمانع ممکن ہے مگر امکان تمانع کے ساتھ امکان اتفاق بھی ہے اور اگر فساد سے فساد عدم تکون بالامکان مراد ہے تو اس صورت میں مقدم اور تالی میں تلازم تو تسلیم ہے مگر لازم یعنی عدم تکون کے امکان کا منتهی ہونا تسلیم نہیں کیونکہ نصوص سے زمین و آسمان کے عدم کا امکان ہی نہیں بلکہ وقوع ثابت ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر فساد سے عدم تکون مراد لیا جائے تو دلیل تام نہ ہوگی لہذا دلیل اتفاقی ہے قطعی نہیں اور ملازمہ عادی ہے۔

﴿ فان قيل مقتضى كلمة لوانتفاء الثانى فى الماضى بسبب انتفاء الاول فلا يفيد

الا الدلالة على ان انتفاء الفساد فى الزمان الماضى بسبب انتفاء التعدد، قلنا نعم،

هذا بحسب اصل اللغة لكن قد يستعمل للاستدلال بانتفاء الجزء على انتفاء الشرط

من غير دلالة على تعين زمان كما فى قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير

والآیمن هذا القییل وقد یشتبه على بعض الاذهان احدا الاستعمالین باخر فیقع

الخط ﴿﴾

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضی اول (شرط) کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی (جزاء) کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جاتا ہے پس تو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے جانے کے سبب ہے ہم کہیں گے ہاں! یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض اوقات انشاء جزاء سے انشاء شرط پر استدلال کرنے کیلئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعیین و تخصیص کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول ”لو کان العالم قدیمًا کان غیر متغیر“ میں اور یہ آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض دفعہ لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے گڑبڑ واقع ہوتی ہے۔

تشریح: یہاں پر شارح کا مقصود ایک اعتراض نقل کرنا اور اس کا جواب دینا ہے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ آیت ”لو کان فیہما آلہ“ میں لو حرف شرط ہے جو نحو یوں کے بیان کے مطابق اول یعنی شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں ثانی یعنی جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے جیسے کوئی کہے ”لو جنتنی لا کسرتک“ اگر تو میرے پاس آتا تو میں تیرا اکرام کرتا اس کا صاف مطلب یہی ہوا کہ تمہاری آمد نہ ہونے کے سبب میری طرف سے ماضی میں تمہارا اکرام نہیں ہوا اس لحاظ سے آیت لو کان فیہما آلہ کا معنی یہ ہوا کہ اگر متعدد آلہ ہوتے تو فساد ہوتا مگر متعدد آلہ نہیں تھے جس کے سبب فساد نہیں ہوا تو آیت میں حرف لو تعدد آلہ کے منافی ہونے کے سبب ماضی میں فساد کے منافی ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ لہذا انشاء فساد پر انشاء تعدد دلیل ہوا خود انشاء تعدد پر کوئی دلیل نہیں، جبکہ مقصود تعدد آلہ کی نفی پر دلیل قائم کرنا ہے گویا اعتراض کے دو جزء ہیں ایک یہ کہ لو انشاء اول کے سبب انشاء ثانی پر دلالت کرتا ہے دوسرے یہ کہ ماضی میں ثانی کے منافی ہونے پر دلالت کرتا ہے جواب میں اعتراض کے ان دو اجزاء کو ملحوظ رکھا گیا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ یہ تسلیم ہے کہ حرف لو کا اصلی اور وضعی معنی وہی ہے جو آپ نے ذکر کیا لیکن بعض دفعہ اس کے برعکس انشاء ثانی کے سبب انشاء اول پر دلالت کرتا ہے دراصل حالیکہ اول کا انشاء کسی خاص زمانہ کے ساتھ متعین نہیں ہوتا مثلاً ہمارا قول ”لو کان العالم قدیمًا لکان غیر متغیر“ ہے اگر عالم قدیم ہوتا تو غیر متغیر ہوتا اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ وہ غیر متغیر نہیں بلکہ متغیر ہے اس سے معلوم ہوا کہ وہ قدیم نہیں ہے تو دیکھئے اس مثال میں عانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے۔ اول یعنی قدیم ہو

نے کی نفی پر اسی طرح آیت میں حرف لو انشاء ثانی سے انشاء اول پر استدلال کرنے کے لئے ہے اور آیت کا معنی ہے اگر متعدد آلہ ہوتے تو فساد ہوتا لیکن فساد نہیں ہوا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد آلہ نہیں ہیں۔ حاصل جواب یہ کہ اصلی معنی اور ہے اور معنی مستعمل فیہ اور ہے اس فرق کے معلوم نہ ہونے کی وجہ سے بعض لوگوں کو دھوکا ہو جاتا ہے۔

﴿الْقَدِيمُ هَذَا تَصْرِيحٌ بِمَا عَلِمَ التَّزَامُ إِذَا لَوَاجِبٌ لَا يَكُونُ إِلَّا قَدِيمًا أَيْ لَا ابْتِدَاءَ لَوْجُودِهِ إِذْ لَوْ كَانَ حَادِثًا مَسْبُوقًا بِالْعَدَمِ لَكَانَ وَجُودُهُ مِنْ غَيْرِهِ ضَرْوَةً حَتَّى وَقَعَ فِي كَلَامٍ بَعْضُهُمْ أَمَ الْوَاجِبِ وَالْقَدِيمِ مُتَرَادِفَانِ لَكِنَّهُ لَيْسَ بِمُسْتَقِيمٍ لِلْقَطْعِ بِتَغَايِرِ الْمَفْهُومَيْنِ وَأَمَّا الْكَلَامُ فِي التَّسَاوِي بِحَسَبِ الصَّدَقِ فَإِنَّ بَعْضَهُمْ عَلَى أَنَّ الْقَدِيمَ أَعَمُّ مِنَ الْوَاجِبِ لِمَصْدَقِهِ عَلَى صِفَاتِ الْوَاجِبِ بِخِلَافِ الْوَاجِبِ فَإِنَّهُ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا وَلَا اسْتِحَالَةٍ فِي تَعَدُّدِ الصِّفَاتِ الْقَدِيمَةِ وَأَمَّا الْمُسْتَحِيلُ تَعَدُّدِ الذَّوَاتِ الْقَدِيمَةِ﴾

ترجمہ: (محدث عالم) قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو (اس سے پہلے) التزای طور پر معلوم ہو چکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہوگا یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی کیونکہ اگر وہ حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے (مستفاد ہوتا) یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام میں یہ (مذکور) ہے کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں تغایر یقینی ہونے کی وجہ سے اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے (دونوں کی) تساوی کے بارے میں ہے اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم بوجہ صفات واجب پر صادق آنے کے عام ہے بخلاف واجب کے کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

تشریح: قولہ القدیم الخ بحث یہ ہے کہ قدیم کیسے اللہ کا اسم صفتی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء حسی میں قدیم کا لفظ نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ قدیم بمعنی متقدم ہے قرآن مجید میں قدیم مختلف جگہوں میں استعمال ہوا ہے جیسا کہ ”حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ“ یا ”هَذَا الْفُلْكَ قَدِيمٌ“ اور علماء کہتے ہیں کہ قدیم میں فرد مطلق اور فرد کامل صرف اللہ جل جلالہ کی ذات ہے اور صرف اللہ کے لئے استعمال ہوتا

ضروری ہے مشہور اسائے حسی جو کہ حدیث میں وارد ہیں وہ نانوے ہیں بعض علماء نے اس کے علاوہ بھی بتائے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ کے لئے صفت قدیم کا ثبوت لغو استدراک ہے کیوں کہ جب آپ نے کہا کہ والمحدث لجميع العالم هو اللہ تعالیٰ تو اس سے قدیم کا حکم معلوم ہوا اب کیوں تصریح کرتے ہو؟ جواب: یہ تصریح بما علم التزائم ہے اگرچہ پہلے اس سے ذکر ہوا لیکن اب صراحتاً ذکر کرنے کا فائدہ یہی ہے کہ اذعان تین قسم کے ہیں ذکی، متوسط، غبی۔ تو ذکی نے پہلے معلوم کیا لیکن اب جو تصریح ہو رہی ہے یہ متوسط اور غبی کے لئے۔

اذلواجب الخ یہاں سے تصریح التزامی بیان کیا جا رہا ہے کہ لفظ اللہ کے موضوع لہ یعنی واجب الوجود کے لئے قدیم ہونا لازم ہے کیونکہ جو ذات واجب الوجود ہوگا لازمی ہے کہ وہ قدیم ہوگا کیونکہ حادث واجب الوجود نہیں ہو سکتا ہے۔

ای لا ابتداء الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کے دو اعراض ہیں۔ (۱) پہلا عرض قدیم کی تعریف ہے۔ (۲) دوسرا عرض رو ہے فلاسفہ کے مذہب پر تو قول لا ابتداء لوجودہ یہ تعریف ہے قدیم کا کہ جس کے وجود کے لئے کوئی ابتدا نہ ہو اور فلاسفہ کے مذہب کی بھی تردید ہے کہ فلاسفہ کہتے ہیں قدیم کی دو قسمیں ہیں۔ قدیم ذاتی، قدیم زمانی۔ تو شارح نے فرمایا کہ یہاں ہمارا مطلوب مذہب متکلمین ہے نہ کہ فلاسفہ کا مذہب تو فرمایا کہ قدیم وہ ہے جس کی ابتداء نہ ہو۔

اذلوان مسبوفاً الخ یہاں پر ایک تو حادث کی تفسیر مقصود ہے کہ حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور رو ہے فلاسفہ پر وہ کہتے ہیں جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو اس کے ساتھ ایک اعتراض کا جواب بھی مقصود ہے وہ یہ ہے کہ واجب الوجود کی تعریف سے قدیم کیسے معلوم ہوا تو جواب یہ ہے کہ اگر واجب الوجود قدیم نہ ہو تو پھر حادث ہو کر اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہوگا حالانکہ ایسا نہیں ہو سکتا تو واجب الوجود کے ساتھ قدیم کا ہونا ضروری ہے۔ اللہ حادث نہیں بلکہ قدیم ہے۔

حتى وقع فی كلام بعضهم الخ اشارہ ہے کہ واجب اور قدیم کا لزوم اتنا قوی ہے کہ بعض لوگوں نے یہ دونوں الفاظ آپس میں مترادف قرار دیئے ہیں لیکن یہ قول شارح کے ہاں پسندیدہ نہیں ہے تو اس کی تردید کی لکنہ لیس بمستقیم کے ساتھ اور فرمایا کہ دونوں کا مفہوم جدا ہے قدیم کہتے ہیں ما لا ابتداء لہ

اور واجب کہتے ہیں مایکون وجودہ من ذاتہ تو کہا کہ اس میں تساوی ہے بحیثیت مصداق کے۔
والسما الکلام الخ شارح فرماتے ہیں کہ تراویف کی بات ٹھیک نہیں ہے لیکن بحث یہ ہے کہ واجب اور قدیم میں مصداق کے اعتبار سے تساوی ہے یا نہ تو فان بعضهم ذہبوا سے اختلاف مشائخ کی طرف اشارہ ہے جمہور کا مذہب یہ ہے کہ واجب اور قدیم کے درمیان عموم خصوص مطلق ہے قدیم عام ہے وہ ذات واجب اور صفات واجب دونوں پر صادق آتا ہے یعنی اللہ کی ذات اور صفات دونوں قدیم ہیں جبکہ واجب صرف باری تعالیٰ پر صادق ہے صفات باری تعالیٰ پر نہیں کیونکہ اگر ذات باری تعالیٰ کی طرح صفات باری تعالیٰ بھی واجب ہو جائیں تو وجہاء کا تعدد لازم ہو جائے گا جو کہ توحید کے منافی ہے۔

وفی کلام بعض المتأخرین کالامام حمید الدین الضریری ومن تبعه تصریح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته واستدلوا على ان کل ما هو قدیم فهو واجب لذاته بانه لو لم یکن واجبا لذاته لکان جائز العدم فی نفسه فیحتاج فی وجوده الى مخصص فیکون محدثا اذلا یعنی بالمحدث الاما يتعلق وجوده بايجاد شئی آخر﴾۔

ترجمہ: اور بعض متأخرین مثلاً امام حمید الدین ضریری اور ان کے قبیحین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہ بھی ہوگی یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہ ہوگی تو اس کا عدم ممکن بالذات چیز ہوگا پس وہ اپنے وجود میں کسی شخص اور مرجع کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی اس لئے کہ حادث کا کوئی معنی نہیں سوائے اس چیز کے جس کا وجود دوسری چیز کی ایجاد سے وابستہ ہو۔

تشریح: وفی کلام المتأخرین الخ یہاں سے شارح کا مقصود واجب اور قدیم کے سلسلے میں ایک تیسرا مذہب بیان کرتا ہے جو کہ حمید الدین الضریری رحمہ اللہ (۱) کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی ذات

(۱) آپ کا پورا نام علی بن محمد بن علی حمید الدین الضریری البخاری انھی ہیں۔ آپ ۶۶۷ھ ہجری کو وفات پا

اور صفات دونوں قدیم بھی ہیں اور واجب بھی۔ وہ فرماتے ہیں کہ واجب اور قدیم دونوں ایک چیز ہے جس طرح ناطق اور انسان ہے کل انسان ناطق اور کل ناطق انسان۔ اسی طرح کل قدیم واجب اور کل واجب قدیم۔ دونوں کا رجع موجبہ کلیہ کی طرف ہے فرماتے ہیں کہ دونوں کا مصداق ایک ہے دلیل یہ ہے کہ اگر صفات واجب نہ ہوں گے تو پھر یا متمتع ہوں گے یا ممکن۔ متمتع تو نہیں ہو سکتے لہذا ممکن ہوں گے لہذا اس کے لئے شخص اور مرج کی ضرورت ہوگی جو اس کو عدم پر ترجیح دے کر وجود میں لائے اور وہ حادث ہوگا تو اس سے اللہ کے صفات بھی حادث ہو جائیں گے تو صفات باری تعالیٰ کو حدوث سے بچانے کے لئے ضروری ہے کہ آپ اُس کو واجب کہتے تاکہ اس پر حدوث لازم نہ آئے۔

ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاته لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال فاجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة ولهذا كلام فى غاية الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتحديد والقول بامكان الصفات ينا فى قولهم بان كل ممكن حادث ﴿﴾

ترجمہ: پھر ان (متاخرین) نے (خود اپنے اوپر) اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہوں گی تو وہ باقی ہوں گی اور بقا ایک معنی ہے پس قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور وہ محال ہے پھر (خود ہی) ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہو کر باقی ہے جو بقاء اس صفت کا عین ہے اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے اور صفات کے ممکن ہونے کا قول متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

تشریح: ثم اعترضوا الخ اب تک یہ بحث چلتا رہا کہ حمید الدین الضری رحمۃ اللہ علیہ اور اس کے تبعین کہتے ہیں کہ واجب اور قدیم کے مابین تساوی ہے اور اس پر دلیل بھی پیش کیا گیا اب اس پر ایک اعتراض اور اس کا جواب نقل کر رہے ہیں۔

اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب آپ نے کہا کہ اللہ کی ذات اور صفات واجب ہیں تو واجب عدم

کو قبول نہیں کرتا اور بقاء اس کے ساتھ لازم ہوتا ہے تو صفت بھی ایک معنی ہے جس کو حکماء عرض اور مشکمیں معنی کہتے ہیں تو بقاء بھی عرض ہے اور صفت بھی عرض تو قیام بمعنی بالمعنی اور قیام العرض بالعرض آگیا اور یہ باطل ہے؟

جواب یہ ہے کہ ایک بات بالکل صحیح ہے لیکن جب ایک چیز کے ساتھ ایک شی قائم ہو جائے تو اس میں ایک قائم ہوتا ہے اور ایک ماقام بہ ہوتا ہے جس طرح علم ایک انسان کے ساتھ قائم ہو جائے تو علم قائم اور راجل ماقام بہ ہے تو یہ اعتراض آپ کا ہم اس وقت مانتے جب ہم یہ صفت ماقام بہ کا غیر مانتے جبکہ یہ اس سے علیحدہ نہیں ہے لہذا صفت اور اس کی بقاء دونوں ایک چیز ہے تو آپ کا اعتراض وارد نہیں۔

وہذا کلام فی غایۃ التحقيق الخ ہذا اسم اشارہ اور مشارالیه اس کے لئے کلام المتأخرین ہے اور بعض کے نزدیک یہ تمام گزرا ہوا بحث اس کا مشارالیه ہے۔ یعنی یہ فیصلہ مشکل ترین کام ہے اگر متأخرین کے مذہب کے مطابق واجب اور قدیم کے درمیان تساوی قرار دیتے ہوئے صفات کو واجب کہا جائے تو تعدد واجب لازم آتا ہے اور یہ قول سراسر توحید کے خلاف ہے اور اگر جمہور کے مذہب کے مطابق قدیم کو عام اور واجب کو خاص قرار دیا جائے تو اسی صورت میں صفات کو ممکن کہنا پڑے گا اور ہر ممکن حادث ہے تو اس قول کے مطابق صفات باری تعالیٰ حادث ہو جائیں گے حالانکہ صفات باری تعالیٰ قدیم ہیں۔ لہذا یہ فیصلہ بہت مشکل ہے کہ واجب اور قدیم دونوں کے درمیان کوئی نسبت ہے نہ تو تساوی لے سکتے ہیں اور نہ عام خاص کی نسبت لے سکتے ہیں۔

فلان زعموا انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم و هذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من القدم والحدوث الى الذاتى والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد وسياتي لهذا زيادة تحقيق انشاء الله تعالى۔

ترجمہ: پس اگر وہ (صفات کو ممکن کہنے والے) یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہیں یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور یہ حادث بالذات بمعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کا منافی نہیں ہے تو یہ ایسی بات کا کہنا ہے جو فلاسفہ کا مذہب ہے یعنی قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی

کی طرف تقسیم ہونا اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

تشریح : فلاسفہ قدم اور حدوث کی ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ قدیم بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور اس کے برعکس حادث بالزمان وہ ہے جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج نہ ہو اس کے برعکس حادث بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کا محتاج ہو فلاسفہ کی اس تقسیم کی روشنی میں ایک چیز بیک وقت قدم اور حدوث دونوں کے ساتھ متصف ہو سکتی ہے بایں طور کہ قدم زمانی ہو اور حدوث ذاتی ہو جیسا کہ عالم کے بارے میں ان کا کہنا ہے کہ عالم بوجہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قدیم بالزمان ہیں اور اپنے وجود میں ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہے اسی طرح جو لوگ قدیم کو ذات باری اور صفات باری دونوں پر صادق آنے کے سبب عام اور واجب کو صرف ذات باری پر صادق آنے کے سبب خاص قرار دیتے ہیں۔ صفات کو واجب نہیں مانتے بلکہ اسے ممکن کہتے ہیں ان پر جب یہ اعتراض وارد ہوا کہ اگر صفات کو ممکن کہو گے تو ”کل ممکن حادث“ کے تحت اس کا حادث ہونا لازم آئے گا حالانکہ صفات تمہارے نزدیک بھی قدیم ہیں تو ان لوگوں نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا کہ صفات کے قدیم اور حادث ہونے میں کوئی منافات نہیں بایں طور کہ وہ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے سبب قدیم بالزمان ہے اور اپنے موصوف یعنی ذات واجب کا محتاج ہونے کے سبب حادث بالذات ہے۔ شارح اس جواب کو یہ کہہ کر رد فرما رہے ہیں کہ یہ جواب فلاسفہ کے اس مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے غلط ہے کہ قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی اور دوسری زمانی۔ متکلمین کے نزدیک یہ تقسیم معتبر نہیں ان کے نزدیک قدیم علی الاطلاق وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ ہو اور حادث وہ ہے جو مسبوق بالعدم نہ لہذا دونوں میں منافات ہے۔ ایسی صورت میں صفات کو قدیم اور حادث دونوں کہنا اجتماع متنافین کا حکم لگاتا ہے لیکن شارح کا اس جواب کو محض فلاسفہ کے مذہب پر مبنی ہونے کی وجہ سے رد کرنا محض نظر ہے کیونکہ حق کی اتباع ضروری ہے خواہ وہ فلاسفہ کی زبان سے کیوں صادر نہ ہو۔

وفیہ رفض الخ یعنی صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد کو

ترک کرنا پڑتا ہے ان قواعد میں سے پہلا قاعدہ یہ ہے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں یعنی ہر فعل ان سے ان کے ارادہ اور اختیار سے صادر ہوتا ہے۔ دوسرا یہ کہ فاعل مختار کا معلول یعنی جو چیز فاعل سے اس کے اختیار اور ارادہ سے صادر ہو وہ حادث بالزمان ہے۔ تیسرا یہ کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے اب رہی یہ بات کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں ان قواعد کا ترک کیسے لازم آتا ہے تو وہ اس لئے کہ صفات قدیمہ بالزمان دو حال سے خالی نہیں یا تو ان کا صدور باری تعالیٰ سے اس کے اختیار کے بغیر ہوگا ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا فاعل غیر مختار ہونا لازم آئے گا تو پہلا قاعدہ چھوٹ گیا کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہیں۔ اور یا صفات قدیمہ کا صدور باری تعالیٰ سے بالا اختیار ہوگا تو دوسرا قاعدہ چھوٹا ہے کہ فاعل مختار کا معلول حادث بالزمان ہوتا ہے۔ اور اگر صفات کا صدور باری تعالیٰ سے بالا ایجاب ہو اور عالم کا صدور بالا اختیار ہوتا کہ صرف عالم کا بوجہ فاعل مختار کا معلول ہونے کے حادث ہونا لازم آئے تو تیسرا قاعدہ چھوٹا ہے کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔

و سیاسی الخ یعنی اس مسئلہ کی کہ صفات واجب ہیں جیسا کہ متاخرین کا مذہب ہے یا ممکن ہے جیسا کہ جمہور کا مذہب ہے مزید تحقیق عنقریب صفات کی بحث میں مصنفؒ کے قول ”وہی لاہو ولا غیرہ“ کی شرح میں آئے گی حاصل تحقیق یہ ہے کہ صفات فی نفسہ ممکن ہے اور جو لوگ انہیں واجب لذاتہ کہتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ صفات واجب بمعنی ثابت لذاتہ اللہ تعالیٰ ہے۔

﴿الحی القادر العليم السميع البصير الشافی المرید لان بداهة العقل جازمة بان محدث العالم علیٰ هذا النمط البديع والنظام المحکم مع ما يشتمل علیہ من الالفاظ المتقنہ والنقوش المستحسنہ لا یكون بدون هذه الصفات علان اضدادها نقائص یجب تنزیہ اللہ تعالیٰ عنها وایضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا یتوقف ثبوت الشرع علیہا فیصح التمسک بالشرع فیہا کالتوحید بخلاف وجود الصانع وکلامہ ونحوہ ذالک مما یتوقف ثبوت الشرع علیہ﴾

ترجمہ: صانع عالم قدرت والا علم والا سمع والا بصیر والا مشیت اور ارادہ والا ہے اس لئے کہ عقل بدیہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس کے انوکھے ڈھنگ پر محکم و مبنی

برحمت نظام پر اس مستحکم کارگیری اور پسندیدہ نقش و نگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا۔ علاوہ ازیں ان صفات کے تضاد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے اور نیر شریعت نے ان صفات کو ذکر کیا ہے اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہذا ان صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کرنا درست ہے مثلاً توحید ہے برخلاف وجود صالح اور کلام صالح وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

تشریح: المقادر العلیم السميع البصیر الشائی المرید الخ یہاں ماتن نے سات صفات ذکر کئے ہیں جو کہ یہ ہیں - (۱) حیات - (۲) قدرت - (۳) علم - (۴) سمع (۵) بصر - (۶) مشیت - (۷) ارادہ - اعتراض وارد ہے کہ الشائی اور المرید لفظین مترادفین ہیں دونوں میں سے ایک ذکر کرنا کافی تھا تو دونوں کو کیوں ذکر کیا؟

جواب یہ ہے کہ قرآن پاک میں چونکہ دونوں علیحدہ علیحدہ مستعمل ہیں ”يَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَإِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ“ تو اس وجہ سے دونوں کو ذکر کیا۔ ان صفات کی ثبوت کے لئے دو عقلی اور ایک نقلی دلیل پیش کی جا رہی ہے۔

لان بداهتہ الخ یہ پہلی دلیل ہے صفات باری تعالیٰ کے اثبات پر جس کی تفصیل یہ ہے کہ عالم کے اتنے شاندار اور مضبوط نظام کو دیکھ کر عقل فی البدھ فیصلہ کرتی ہے کہ اس کا چلانے والا ضرور موجود ہے اور وہ ایسی ذات ہوگی جس میں تمام خوبیاں موجود ہیں کیونکہ ایک اچھی چیز کو دیکھ کر ہم یہ فیصلہ کرتے ہیں کہ اس کا چلانے والا عظیم ہے تو اتنا مضبوط اور عظیم نظام چلانے والا مذکورہ صفات کمال کے ساتھ ضرور متصف ہوگا۔

عَلَا ان تضدادھا الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ اللہ کے لئے یہ صفات اگر ثابت نہ ہوتو ان کے ضد کا ہونا لازمی ہوگا مثلاً اگر صفت حیات نہ ہوتو موت لازم ہوگا اور اگر صفت علم نہ ہوتو جھل لازم ہوگا وغیرہ ذلک اور ان صفات کے تضاد سے اللہ تعالیٰ پاک اور بری ہے۔

یجب الخ تیسری دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ قرآن مجید کے واضح نصوص صفات باری تعالیٰ پر دال

ہیں، جیسے سمیع علیہم، انما امرہ اذا ارادَ شیئاً ان یقول لہ کن فیکون، إِنَّ اللہ علیٰ کل شیءٍ قَدِیرٌ، یفعل اللہ ما یشاءُ وغیرہ وغیرہ۔

قولہ وبعضہا مما لا یتوقف یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ شریعت ایسے قانون کا نام ہے جو ہر طرح مکمل ہو اور ایسا قانون کامل صفات والا وضع کر سکتا ہے لہذا شریعت کے شریعت ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ اس کا واضح صفات کمال سے متصف ہو پس اگر صانع عالم کے واسطے مذکورہ صفات کے اثبات میں شریعت سے استدلال کیا جائے تو مشکل یوں ہوگی کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے صفات کمال ہونے پر اور مذکورہ صفات کمال کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر نتیجہ یہ ہوگا کہ شریعت کا ثبوت موقوف ہے شریعت پر، یہ توقف اشیٰ علی نفسہ ہو کر دور ہوگا جو کہ باطل ہے؟

جواب یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں مثلاً توحید، لہذا ایسی صفات کے ثبوت پر شریعت سے استدلال درست ہوگا البتہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے لہذا ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے استدلال درست نہیں ہوگا مثلاً وجود باری تعالیٰ ہے اور کلام باری تعالیٰ ہے کہ جب تک صانع کا وجود اور امر و نہی کے ساتھ اس کا کلام ثابت نہ ہو اس کی طرف سے کسی شریعت کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔

﴿لَیْسَ بَعْرَضٌ لَّانَہْ لَا یَقُومُ بِلِذَاتِہِ بَلْ یَفْتَقِرُ اِلَیْ مُحَلِّ یَقُومُہْ فِیکُونُ مُمْکِنًا وَلَا نَہْ یَمْتَنِعُ بَقَاءُ وَہْ وَالْاِلْکَانَ الْبَقَاءُ مَعْنٰی قَائِمًا بِہِ فِیْلِزَمُ قِیَامُ الْمَعْنٰی بِالْمَعْنٰی وَہُوَ مُحَالٌ لَا نَ قِیَامُ الْعَرَضُ بِالشَّئِیْ مَعْنَاہُ اِنْ تَحِیْزَہُ تَابِعٌ بِتَحِیْزِہِ وَالْعَرَضُ لَا تَحِیْزَ لَہِ لِذَاتِہِ حَتّٰی یَتَحِیْزَ غَیْرَہُ بِتَعِیْنِہُ﴾۔

ترجمہ: (صانع عالم) عرض نہیں ہے اس لئے کہ عرض قائم بذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقاء محال ہے ورنہ بقاء ایسا معنی ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے اس لئے کہ عرض کے کسی شئی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز اس شئی کے تحیز کے تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کے تابع ہو کر تحیز ہو۔

تشریح: مصنف "صانع عالم کی صفات ثبوتیہ کے بیان سے فارغ ہونے کے بعد اب صفات سلبیہ کا ذکر فرما رہے ہیں۔ جن میں پہلی صفت عرض نہ ہونا ہے، شارح نے اس پر دو دلیلیں نقل کی ہیں، پھر دلیل ثانی کا ثبوت پیش کیا ہے جو کہ دو مقدمات پر مبنی ہے، پھر ان دونوں مقدمات کو باطل کر کے دلیل کی بنیاد منہدم کر دی ہے۔ اور ان صفات سلبیہ میں عرض کو مقدم کیا کیونکہ الوہیت اور عرضیت کے درمیان تلافی زیادہ واضح ہے اسی وجہ سے کوئی بھی کسی عرض کے الہ ہونے کا قائل نہیں ہوا اور اگر کوئی بظاہر کسی عرض کی الوہیت کا قائل بھی ہوا اس نے اس کے لئے ایسی صفات ثابت کی جو جو ہر کا خاصہ ہیں اس لئے ان کے نزدیک وہ عرض ہی نہیں ہیں۔

لانہ لا یقوم بذاتہ الخ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی پہلی دلیل ہے کہ عرض قائم بالذات نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے پس اگر صانع عالم کو عرض مانا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئے گا اور صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہے جیسا کہ مصنف کے قول "والمحدث للعالم هو الله" کی شرح میں تفصیل سے گزر چکا لہذا صانع عالم کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

ولانہ بمتنع بقاء وہ الخ یہ صانع عالم کے عرض نہ ہونے کی دوسری دلیل کا کبریٰ ہے اور صغریٰ محذوف ہے اور یہ دلیل حد اوسط کے صغریٰ اور کبریٰ دونوں میں محمول بننے کی وجہ سے قیاس کی شکل ثانی ہے پوری دلیل یوں ہے صانع عالم بوجہ واجب ہونے کے باقی رہنے والا ہے اور عرض باقی رہنے والا نہیں ہے لہذا صانع عالم عرض نہیں ہے رہی یہ بات کہ عرض کا بقاء محال کیوں ہے تو اولاً اس لئے کہ عرض نام ہی اس چیز کا ہے جس کو بقاء اور قرار نہ ہو۔ کہا جاتا ہے عرض لفلان امر، جب کسی کو ایسی چیز لاحق ہو جائے جو برقرار اور باقی رہنے والی نہ ہو اسی طرح کہا جاتا ہے یہ حالت اصلی نہیں بلکہ غرضی ہے یعنی برقرار اور باقی رہنے والی نہیں ہے دوسری دلیل وہ ہے جس کو شارح نے اپنے قول "والا لکان البقاء الخ" سے ذکر کیا ہے یعنی اگر عرض کا بقاء محال نہ ہو اور اس کو باقی کہا جائے تو چونکہ لفظ باقی مشتق کا صیغہ ہے اور مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو مثلاً عالم اس کو کہا جاتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق یعنی علم قائم ہو اسی طرح عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ بقاء جو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے معنی ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہو اور عرض بھی معنی ہے لہذا قیام معنی بالمعنی لازم آئے گا اور قیام معنی

بالمعنی محال ہے جس طرح قیام عرض بالعرض محال ہے۔ یہی جمہور متکلمین کا مذہب ہے۔

لان قیام العرض بالشئ الخ یہ قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل ہے حاصل یہ ہے کہ عرض کے اپنے محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ یہ عرض تحیز میں یعنی جس چیز کے اندر ہے، اس چیز کے اندر ہونے میں یا اشارہ حسی کو قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے، اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تحیز میں وہ بھی دوسرے کا تابع ہوگا۔ اور خود جو تحیز میں دوسرے کا تابع ہو اس کے تابع ہو کر کوئی چیز تحیز نہیں ہو سکتی۔ اس بناء پر ضروری ہوگا، کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو، وہ متحیز بالذات ہو تحیز میں وہ دوسرے کا تابع نہ ہو، اور متحیز بالذات جو ہر ہے لہذا عرض جو ہر کے ساتھ قائم ہوگا عرض کے ساتھ قائم نہیں ہوگا۔

﴿وهذا مبني على ان بقاء الشئ معنى زائد على وجوده وان القيام معناه التبعية في التحيز والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني ومعنى قولنا وجد ولم يبق انه حدث فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني وان القيام هو الاختصاص بالناعت كما في اوصاف الباري تعالى فانها قائمة بذات الله تعالى ولا تحيز بطريق التبعية لتنزهه تعالى عن التحيز، وان انتفاء الاجسام في كل آن ومشاهدة بقاءها بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في الاعراض﴾۔

ترجمہ: اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شئ کا بقاء شئ کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنی تحیز میں تابع ہونا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اس کا زائل نہ ہونا ہے اور اس کی حقیقت وجود ہے زمانہ ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور ہمارے قول ”وجد ولم يبق“ کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود میں آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور اگلے زمان میں ثابت نہیں رہا اور حق یہ ہے کہ قیام اختصاص ناعت کا نام ہے جیسا کہ اوصاف باری میں کہ وہ اللہ تعالیٰ کے ذات کے ساتھ قائم ہیں اور تابع ہو کر متحیز نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہیں اور حق یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن میں منگی ہونا تجدید

امثال کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے کے ساتھ اعراض کے ہر آن میں منٹھی ہونے اور تجدد امثال کے ذریعہ ان کے بقاء کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے۔

تشریح: وهذا مبني على ان البقاء الخ ہذا سے اشارہ بقاء عرض کے محال ہونے کی مذکورہ دلیل کی طرف ہے بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل میں اذلا یہ بات کہی گئی تھی کہ اگر عرض باقی ہوگا تو بقاء کا جو کہ عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئے گا اور قیام عرض بالعرض محال ہے ثانیاً قیام عرض بالعرض کے محال ہونے کی دلیل میں قیام عرض کا معنی جمعیت فی التحیز کیا گیا تھا کہ عرض کے باقی ہونے کی صورت میں بقاء کا عرض کے ساتھ قائم ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قائم یعنی بقاء اپنے ما قام بہ یعنی عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج چیز ہو کیونکہ قائم اور ما قام بہ کے درمیان مغایرت ضروری ہے اسی طرح قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام عرض کا معنی جمعیت فی التحیز ہو اور دونوں باتیں تسلیم نہیں ہیں نہ تو بقاء عرض کا عرض سے زائد اور اس کے مفہوم سے خارج ہونا تسلیم ہے اور نہ قیام عرض بالشیء کا معنی جمعیت فی التحیز تسلیم ہے بلکہ حق یہ ہے کہ فی کا بقاء اسی فی کا عین وجود ہے۔ جس آن میں عدم سے خروج اور حدوث ہوتا ہے اس آن کے اعتبار سے یہ حدوث وجود کہلاتا ہے اور اگلے آن اور زمان میں اگر وہ وجود مستمر اور برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے مثلاً فی کو آن حدوث میں وجد سے تعبیر کیا جاتا ہے اور اس کے بعد والے زمانے میں اسی وجود کے استمرار اور اس کی برقراری کو بقی سے تعبیر کیا جاتا ہے اس لحاظ سے عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے بقاء عرض اور عرض دو چیزیں نہیں ہے لہذا بقاء کو قائم اور عرض کو ما قام بہ قرار دے کر قیام عرض بالعرض کا حکم لگانا درست نہیں ہے۔ اعتراض: آپ کہتے ہیں کہ بقاء اور وجود فی واحد ہے اور بقاء کا ترجمہ آپ نے کہا کہ ان البقاء ہو استمرار الوجود تو یہ معنی فی زاید ہے کیونکہ بقاء ایک وجودی فی ہے اور عدم ایک عدی فی ہے؟

جواب: یہ صرف تعبیر میں غلطی ہے حالانکہ بقاء کی حقیقت وہ وجود ہے بالنسبة الى الزمان الاول اور بالنسبة الى الزمان الثاني یہ بقاء ہے۔

ومعنى قولنا ووجد الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ وہ

یہ ہے کہ جب بقاء اور وجود فی واحد ہے تو عرب کا مشہور قول وَجِدَ وَلَمْ يَبْقِیْ اس کے ساتھ آپ کا یہ قاعدہ متضاد ہے آپ نے کہا کہ جب وجود ہوگا تو بقاء لازمی ہے اور یہاں وجود آگیا مگر بقاء اس کے ساتھ نہیں ہے؟ جواب: اس میں ہمارا مراد یہ ہے کہ فی کا وجود اور حدوث ہوا مگر وہ وجود اگلے زمانے تک برقرار نہیں رہا قول کا اصل معنی یہ ہے حدث فلم يستمر وجوده یعنی فی کا حدوث اور وجود ہوا مگر وہ وجود اگلے زمانے تک برقرار نہیں رہا۔ گویا اثبات کا تعلق زمان اؤل سے ہے اور نفی کا تعلق زمان ثانی سے ہے اور جب اثبات اور نفی کا زمانہ الگ الگ ہے تو تناقض نہیں پایا گیا کیونکہ تناقض کے لئے وحدت زمانی یعنی نفی اور اثبات کا زمانہ ایک ہونا شرط ہے۔

وان القیام هو الاختصاص الخ یہاں سے شارح اب اس دوسرے دعویٰ پر رد کرتے ہیں کہ آپ نے کہا کہ اللہ کی ذات اگر عرض ہو جائے تو بقاء نہ ہوگا اور قیام العرض بالعرض لازم آئے گا اور آپ نے کہا تھا کہ قیام العرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنی جمعیت فی التحیز ہو اور عرض کے لئے کوئی تحیز نہیں تو شارح اس کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قیام کا معنی جمعیت فی التحیز نہیں ہے ورنہ صفات باری تعالیٰ کے ذات باری کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ صفات اپنے تحیز میں ذات باری تعالیٰ کے تابع ہیں اور یہ درست نہیں کیونکہ اللہ کے لئے تحیز نہیں نہ بالذات اور نہ بالتبع۔ تو شارح کہتے ہیں کہ ہمارا مراد یہاں یعنی قیام سے وہ اختصاص ہے کہ جب ایک چیز موصوف دوسرا اس کا صفت بن جائے مثلاً بیاض جسم کے ساتھ قائم ہے تو مطلب یہ ہے کہ اس کا جسم کے ساتھ ایسا خاص تعلق ہے جس کی وجہ سے بیاض کا صفت بننا اور جسم کا موصوف بننا اور جسم ابیض کہنا درست ہے۔

وان انتفاء الخ یہاں سے ایک دوسری بات کرتے ہیں کہ جو اصل مدعی تھا کہ عرض کے لئے بقاء ہے شارح فرماتے ہیں کہ ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ کیا اجسام کے لئے بقاء ہے یا نہیں چونکہ اجسام کے لئے بقاء تو ہے تو چاہئے کہ اعراض کے لئے بھی بقاء ضرور ہو۔

اور اشاعرہ کہتے ہیں کہ جسم ہر آن فنا ہوتا رہتا ہے اور اس کی جگہ اس کا مثل موجود ہوتا رہتا ہے اور اس کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے تو اجسام کا ہر آن میں فنا ہونا اور ان کی جگہ اسی آن میں ان کے امثال کے موجود ہونے کے سبب ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتے رہنا اعراض کے اسی طرح ہر آن فنا ہونے اور تجدید

انتہائی کے سبب ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتے رہنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے بلکہ عقل کے نزدیک دونوں برابر ہیں تو جب اجسام کے عدم بقاء ممکن ہونے کے باوجود اشاعرہ نے ان کے بقاء کو ضروری قرار دیا تو اعراض کے بھی عدم بقاء ممکن ہونے کے باوجود ان کے لئے بقاء ضروری ہوگا بقاء کے ضروری ہونے میں دونوں کے درمیان کوئی فرق نہیں ہوگا۔ البتہ صرف یہ ہی کہا جاسکتا ہے کہ اعراض و اجسام کی حقیقت جدا جدا ہے اور اجسام میں بقاء احکام باری تعالیٰ کے اجرا کے لئے ضروری ہے۔ تاہم شارح نے انصاف کی نظر سے دیکھ کر اس مسئلے میں فلاسفہ کا ساتھ دیا ہے اور یہی اہل حق کا شیوہ ہے۔

﴿نعم تمسکھم فی قیام العرض بالعرض بسرعة الحركة و بطونھا لیس بتمام اذ لیس لھنا شیء ہو حركة و آخر و هو سرعة او بطوء بل لھنا حركة مخصوصة تسمى بالنسبة الى بعض الحركات سريعة و بالنسبة الى البعض بطیئة و بهذا تبین ان لیست السرعة و البطوء نوعین مختلفین من الحركة اذ الانواع الحقیقیة لا تختلف بالاضافات﴾۔

ترجمہ: ہاں! فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلہ میں سریع کہی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکات کے مقابلہ میں بطی کہلاتی ہے۔ اس سے یہ بات واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء کی حرکت دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: نعم تمسکھم فی قیام الخ اب یہاں سے شارح قیام عرض بالعرض کے جواز پر فلاسفہ کی ایک دلیل کو ضعیف قرار دے رہے ہیں۔ فلاسفہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال کرتے ہیں کہ حرکت ایک عرض ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہے اور سرعت و بطوء بھی عرض ہیں جو حرکت کے ساتھ قائم ہیں لہذا قیام عرض بالعرض ثابت ہو گیا۔ تو شارح رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ حرکت کی سرعت اور بطوء سے قیام عرض بالعرض کے جواز پر استدلال تام نہیں ہے کیونکہ قیام عرض بالعرض دو عرض کے وجود کا متقاضی ہے تاکہ ایک

عرض قائم اور دوسرا باقام یہ ہو۔ اور یہاں دونوں چیزیں نہیں ہیں اور کہتے ہیں کہ سرعت اور بطوت ایک شئی ہے لہذا حرکت اور اس کی بطوت اور سرعت ایک ہی چیز ہے جس کو بعض حالات میں سرع اور بعض حالات میں بطی کہا جاتا ہے۔ فلاسفہ کو غلط فہمی ہوئی ہے کہ انہوں نے حرکت کو سرعت سے علیحدہ سمجھ کر قیام العرض بالعرض کے قائل ہوئے۔ اس تردید سے شارحؒ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ ہم فلاسفہ کی غلط کو غلط اور صحیح کو صحیح کہیں گے پہلی بات ٹھیک تھی تو ہم نے تائید کی لیکن جہاں غلط بات کی تو وہاں ہم نے تردید کی اور یہی اہل حق کا شیوہ اور ان کی نشانی ہے۔

﴿ولا جسم لانه مترکب ومتحيز وذاك امارۃ الحدوث ولا جوہرا ما عندنا فلانہ اسم للجزء الذى لا يتجزئ وهو متحيز وجزء من الجسم والله متعال عن ذالك واما عند الفلاسفة فلانہم وان جعلوه اسما للموجود لافى موضوع مجردا كان او متحيز الکنہم جعلوه من القسام الممكن واراد وابه الماہیة الممكنة التى اذا وجدت كانت لافى موضوع واما اذا ارید بهما القانم بذاتہ والموجود لافى موضوع فانما یمتنع اطلاقہما على الصانع من جهة عدم ورود الشرع بذالك مع تبادل الفہم الى المركب والمتحيز وذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوہر بالمعنى الذى یجب تنزیہ الله تعالى عنه﴾۔

ترجمہ: (اور صانع عالم) جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے اور نہ وہ جوہر ہے ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوہر جزء لا تجزئ کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور جسم کا جزء ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انہوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد یا متحیز ہو لیکن انہوں نے اسکو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن ماہیت مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو بہر حال جب جسم اور جوہر سے (بالترتیب) قائم بالذات اور موجود لا فی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صانع عالم پر اطلاق ناجائز ہے۔ شریعت کے ان الفاظ کو ذکر نہ کرنے کی وجہ سے (ان دونوں لفظوں سے)

مرکب اور متحیر کی طرف ذہن کی سبقت کرنے کیساتھ اور مجسمہ اور نصاریٰ کے اس معنی میں جسم اور جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے اللہ کی پاکی واجب ہے۔

تشریح: ولا جسم الخ عطف ہے لیس بعرض پر۔ اللہ کی ذات نہ عرض ہے اور نہ جسم ہے۔ یہاں سے دوسری صفت سلبی بیان ہو رہی ہے۔

لانہ عندنا الخ یہاں سے اس بات پر دو دلائل بیان کئے جاتے ہیں کہ اللہ جسم نہیں ہے۔ (۱) اللہ اس وجہ سے جسم نہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے۔ متکلمین کے مذہب پر اجزاء لایستحزی سے۔ جب کہ ترکیب علامت احتیاج ہے اور فلاسفہ کے نزدیک جسم مرکب ہوتا ہے ہیولی اور صورۃ جسمیہ سے۔ تو جب یہ مرکب ہوا تو یہ بھی محتاج ہوا غیر کا جبکہ اللہ تبارک تعالیٰ احتیاج سے منزہ ہے۔ (۲) دوسری دلیل کہ جزء الذی لایستحزی اور صورۃ جسمیہ دونوں کے لئے حیث اور مکان کا ہونا ضروری ہے تو اس صورۃ میں بھی یہ محتاج ہو جائے گا مکان کا اور اللہ تو پاک ہے مکان سے وہ کسی مکان اور زمان کے محتاج نہیں قادر مطلق ذات ہے۔

ولا جوہر الخ یہاں سے تیسری صفت سلبی بیان ہو رہی ہے۔ جوہر کے لئے تین معانی ہیں اور تینوں کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر غیر صحیح ہے ازل دونوں کا تو ذات باری تعالیٰ پر اطلاق حرام ہے اور تیسرے معنی کا اطلاق مکروہ تحریمی ہے۔ (۱) اسم لجزء الذی لایستحزی کہ جوہر نام ہے جزء الذی لایستحزی کا اور جوہر فرد کا اور اللہ تو اجزاء لایستحزی سے پاک ہے۔

(۲) اما عند الفلاسفہ سے دوسرا معنی ذکر کرتے ہیں کہ جوہر کہتے ہیں الموجود لافى موضوع مجردا مکان او متحیزاً اور اللہ تعالیٰ تو محل سے مستغنی ہے لہذا اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر غیر صحیح ہے۔

(۳) واما اذا ارید بهما الخ سے تیسرا معنی ذکر کرتے ہیں کہ جسم اور جوہر کا معنی قائم بذاتہ ہے اور اس کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر صحیح نہیں ہے کیونکہ یہ مسموع من الشرع نہیں ہے۔ ہم نے کہا کہ ان تینوں کا اطلاق باری تعالیٰ پر غیر صحیح ہے۔ شارح عدم اطلاق کی وجوہات بیان کرتے ہیں۔ (۱) پہلے معنی کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر دو وجوہات سے ممنوع ہے۔ (۱) جزء الذی لایستحزی یہ حیث کا محتاج ہوتا ہے۔ (۲)

اور یہ جزء ہوتا ہے جسم کا۔ اور اللہ تعالیٰ خیز اور جسم سے مبرا ہے۔

اما عند الفلاسفة الخ یہاں سے دوسرے معنی کا عدم اطلاق بیان کیا جاتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جوہر اس کو کہا جاتا ہے کہ اذا وُجد كان لا فمی حیثہ جو اپنے وجود میں کسی موضوع اور محل کا محتاج نہ ہو خواہ وہ بجز عن المادہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ اور عقول عشرہ وغیرہ یا متخیز ہو جیسا کہ جسم اور حیوی وغیرہ۔ اس لحاظ سے اُن کے نزدیک اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق جائز ہونا چاہئے مگر اُن کے نزدیک بھی اللہ تعالیٰ پر جوہر اور جسم کا اطلاق صحیح نہیں کیونکہ انہوں نے جوہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے۔ وہ مفہوم کو تقسیم کرتے ہیں دو قسموں کی جانب۔ (۱) واجب (۲) ممکن۔ پھر ممکن کو دو قسموں کی طرف تقسیم کرتے ہیں جوہر اور عرض تو جوہر یہ قسم ہے ممکن کا اور اللہ پر جوہر کا اطلاق کرنے سے امکان لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے جیسا کہ بحث گزر گیا ہے۔ واما اذا ارید بھما الخ یہاں سے تیسرے معنی کا بطلان بیان فرماتے ہیں گویا یہ دفع اعتراض ہے کہ سابقہ دونوں معنوں کا اطلاق باری تعالیٰ پر غیر صحیح ہے لیکن ہم ایک تیسرا معنی لیتے ہیں وہ یہ کہ ہم جسم سے مراد قائم بالذات لے لیں یعنی مرکب اور متخیز نہ لیں اور جوہر سے مراد الموجود لانی موضوع لیں۔ یعنی ممکن کے معنی کا ارادہ کئے بغیر لے لیں تو کیا اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر درست ہوگا؟ شارح اس سے تین جوابات دیتے ہیں۔

جواب (۱): اللہ کی ذات پر جتنے اسماء کا اطلاق ہوتا ہے وہ مسموع من الشارح ہیں یا قرآن سے یا حدیث سے۔ اور اللہ پر قرآن اور حدیث میں جسم اور جوہر کا اطلاق نہیں ہوا ہے۔

جواب (۲): اس سے ذہن ایسے معنی کی طرف سبقت کرتا ہے جس کا اطلاق اللہ پر صحیح نہیں ہے مثلاً جسم سے مرکب ہونے کی طرف اور جوہر سے متخیز ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے۔ لہذا اس کا اطلاق باری تعالیٰ پر نہیں ہونا چاہئے۔

جواب (۳): اس معنی سے متعجبہ بالنصاری اور متعجبہ بالجنتہ لازم آتا ہے مجسمہ واجب تعالیٰ کو عام اجسام کی طرح جسم لیتے ہیں جس کے لئے مرکب ہونا اور متخیز ہونا ضروری ہے اور نصاریٰ واجب تعالیٰ کو تین اجزاء سے مرکب مانتے ہیں جو کہ ایک باپ ہے ایک ابن ہے اور ایک روح القدس ہے تو لفظ جسم سے مجسمہ کے ساتھ اور لفظ جوہر میں نصاریٰ کے ساتھ ایک قسم کی مشابہت ہے لہذا اس کا اطلاق صحیح نہیں۔

قال المجسمة ان الله جسم كسائر الاجسام متمكن على العرش ويستدلون من الآيات والاحاديث النبوية كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى۔ يدا الله فوق ايديهم كل شئ هالك الا وجهه وغيره۔

﴿ فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود الواجب والقديم ونحوه ذالك ممالم يرد به الشرع قلنا بالاجماع و هو من ادلة الشرع وقد يقال ان الله تعالى والواجب والقديم الفاظ مترادفة والموجود لازم للواجب واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة فهو اذن باطلاق ما يردفه من تلك اللغة او من لغة اخرى و ما يلازم معناه وفيه نظر﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اور واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کے لئے لازم ہے اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنی کے لئے لازم ہیں اور اس (جواب) میں نظر ہے۔

تشریح: باری تعالیٰ پر جسم بمعنی قائم بالذات اور جوہر بمعنی موجود لانی موضوع کا اطلاق ناجائز ہونے کی پہلی دلیل پر ایک اعتراض نقل کر کے شارح اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ اگر جسم اور جوہر بمعنی قائم بالذات اور موجود لانی موضوع کا باری تعالیٰ پر اطلاق باوجود معنی درست ہونے کے اس وجہ سے ناجائز ہے کہ شریعت نے ان ناموں کا اطلاق نہیں کیا ہے تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق کیسے درست ہوگا جبکہ شریعت نے ان ناموں کا بھی اطلاق نہیں کیا ہے، تو چاہئے کہ واجب اور قدیم وغیرہ کا اطلاق بھی باری تعالیٰ پر ٹھیک نہ ہو۔

شارح نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن سے ثابت ہے۔ ارشاد باری ہے ”و كذلك جعلناكم امة و سطا لتكونوا شهداء على الناس“ الا یہ اس میں وسطاً بمعنی عدلاً ہے، تفسیر مدارک میں

ہے کہ شیخ ابو منصور ماتریدیؒ نے اس آیت سے اجماع کے حجت ہونے پر استدلال کیا ہے اس لئے کہ اللہ نے اس امت کو عدالت کے ساتھ متصف قرار دیا ہے اور عدالت ہی پر شہادت اور قبول شہادت کا مدار ہے پس جب وہ کسی بات پر اجماع کر لیں اور اس کی شہادت دیں تو اس کا قبول کرنا لازم ہے اسی طرح حدیث میں ارشاد ہے ”لا تجتمع امئی علی الضلالة“ یعنی غلط بات پر میری امت کا اجماع نہیں ہوگا۔ وقد یقال الخ بعض لوگوں نے مذکورہ اعتراض کا جواب ایک تمہید قائم کرنے کے بعد ایک قاعدہ کلیہ کے ذریعہ دیا ہے تمہید تو یہ ہے کہ اللہ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود لفظ واجب کے مفہوم کے لئے لازم ہے کیونکہ واجب کے معنی ایسے موجود کے ہیں جس کا وجود ذاتی ہو اس کے بعد قاعدہ کلیہ یہ بیان کیا کہ جب شریعت کسی زبان کے ایک لفظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق کرے تو وہ اسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں اور ان الفاظ کی بھی جو اس کے معنی کیلئے لازم ہیں۔ لہذا جب شرع نے باری تعالیٰ پر عربی زبان کے لفظ ”اللہ“ کا اطلاق کیا تو اسی عربی زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً واجب اور قدیم اور دوسری زبان کے اندر اس کے مرادف الفاظ مثلاً فارسی کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی اور جب لفظ واجب کے اطلاق کی اجازت ہوئی تو اس کے لازم معنی یعنی موجود کے اطلاق کی بھی اجازت ہوگی۔

وفیہ نظر الخ دوسرا جواب جو صیغہ تریض قد یقال سے نقل کیا گیا ہے اس میں تین باتیں کہی گئی ہیں (۱) اللہ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں (۲) شریعت میں باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے مرادف اسماء کا اطلاق کرنے کی اجازت ہوتی ہے۔ (۳) شریعت کا باری تعالیٰ پر کسی اسم کا اطلاق اس کے لازم معنی کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے۔ شارح کے نزدیک تینوں باتیں محل نظر ہیں اول تو اس لئے محل نظر ہے کہ مترادف کے معنی اتحاد فی المفہوم کے ہیں اور مذکورہ تینوں الفاظ کا مفہوم ایک نہیں بلکہ ہر ایک کا مفہوم الگ الگ ہے چنانچہ لفظ اللہ جزی حقیقی کا علم ہے اور لخت کے اندر اس کے معنی معبود کے ہیں یا وہ ذات جس کے بارے میں عقل حیران و سرگرداں ہے یا وہ ذات جس کی طرف بندے مصائب سے گھبرا کر پناہ لینے کے لئے رجوع کرتے ہیں یا وہ ذات جو دوسروں کی نظر سے پوشیدہ ہے جیسا کہ قاضی بیضاوی نے سورۃ فاتحہ کے آغاز میں واقع تسمیہ کے لفظ ”اللہ“ کی تفسیر میں فرمایا ہے اور واجب سے مراد وہ ہے جس کا

عدم محال ہو اور قدیم سے مراد وہ ہے جس کے وجود کی کوئی ابتداء نہ ہو سبب ان الفاظ مذکورہ میں سے ہر ایک کا مفہوم دوسرے کے مفہوم سے مختلف ہے ان پر ترادف کا حکم لگانا درست نہیں اسی طرح دوسری بات یعنی شریعت کے باری تعالیٰ پر ایک لفظ کا اطلاق کرنے سے اس کے مرادف الفاظ کا بھی اس پر اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں کیونکہ اگر شریعت نے ذات باری پر جس لفظ کا اطلاق کیا ہے اس کا مرادف لفظ ایسا ہے جس کے اندر نقص اور عیب کا معنی بھی لکھا ہے۔ تو اس کا اطلاق ہرگز جائز نہ ہوگا مثلاً شریعت نے ذات باری پر لفظ عالم کا اطلاق کیا ہے جیسا کہ قرآن کا ارشاد ہے (عالم الغیب والشہادۃ) مگر اس کے مرادف لفظ عاقل کا اطلاق اس پر جائز نہیں کیونکہ یہ عقل بمعنی قید سے مشتق ہے جو نقص اور عیب ہے اسی طرح تیسری بات یعنی ذات باری پر شریعت کے کسی لفظ کا اطلاق کرنے سے اس لفظ کے لازم معنی کا اطلاق کرنے کی اجازت ہونا بھی تسلیم نہیں کیونکہ شریعت نے ذات باری پر (خالق کل شئی) کا اطلاق کیا اور خالق کل شئی ہونے کے لئے لازم ہے کہ وہ خالق الخنازیر بھی ہو کیونکہ کل شئی کا لفظ خنزیر کو بھی شامل ہے مگر باری تعالیٰ پر خالق الخنازیر کا اطلاق درست نہیں ہے۔ یعنی درحقیقت تو صفت خالقیہ خنازیر کی تخلیق کو بھی شامل ہے لیکن سوء ادب کی وجہ سے اس کا اطلاق نہیں کیا جائے گا۔

ایک اہم اور ضروری بات یہ ہے کہ اسماء الہی کے توقیفی ہونے کا مسئلہ مختلف فیہ ہے بعض محققین نے کہا ہے کہ مختلف زبانوں میں باری تعالیٰ کے لئے وضع کئے گئے اسماء اعلام مثلاً فارسی میں لفظ خدا اور ترکی میں لفظ تنکری کا اطلاق جائز ہونے میں نزاع نہیں بلکہ نزاع ان اسماء کے اطلاق میں ہے جو صفات اور افعال سے ماخوذ ہیں مثلاً قرآن کے اندر آیا ہے ”سبحنہ الذی اللہ الشاکوین“ اس میں فعل جزاء کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف ہے تو کیا فعل جزاء سے ماخوذ اسم فاعل جازی کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر جائز ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے معتزلہ اور کرامیہ کہتے ہیں کہ ہر ایسے معنی پر دلالت کرنے والے الفاظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق جائز ہے جس کے ساتھ اس کے متصف ہونے پر عقل دلالت کرے اگرچہ شرع نے اطلاق نہ کیا ہو۔ بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ جو اسماء باری تعالیٰ کے لئے شرع سے ثابت ہیں ان اسماء کے مرادف تمام الفاظ کا اطلاق درست ہے بجز ان الفاظ کے جو کفار کی زبان کے ساتھ مخصوص ہیں اور قاضی ابوبکر نے کہا کہ ہر وہ لفظ جو ایسی صفت پر دلالت کرے جو اللہ کے لئے ثابت ہے اور کسی نقص و عیب کے معنی کا وہم نہ

دلاتا ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور بعض لوگوں نے موہم نقص نہ ہونے کے ساتھ یہ شرط بھی لگائی ہے کہ وہ عظمت اور جلال کے معنی پر دلالت کرتا ہو امام غزالیؒ نے فرمایا جو لفظ کسی صفت پر دلالت کرتا ہو اس کا اطلاق جائز ہے اور جو لفظ ذات پر دلالت کرے اس کا اطلاق جائز نہیں اور شیخ ابوالحسن اشعریؒ نے اذن شارع کو ضروری قرار دیا ہے اسی کو شرع موافق میں مختار کہا گیا ہے۔ گویا شیخ اشعریؒ کے نزدیک اسماء الہی توقیفی ہیں لیکن بعض علماء نے اسماء الہی کے توقیفی ہونے کو محل نظر قرار دیا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اسماء اور صفات ترکی فارسی ہندی وغیرہ مختلف زبانوں میں مذکور ہیں اور ان اسماء میں سے کوئی بھی اسم قرآن و احادیث میں مذکور نہیں ہے اس کے باوجود اللہ تعالیٰ پر ان اسماء کے اطلاق کے جائز ہونے پر مسلمانوں کا اجماع ہے اور ارشاد قرآنی (وَلِلّٰهِ الاسْمَاءُ الْحُسْنٰی) فادعوہ بہا سے اسماء الہی کے توقیفی ہونے پر استدلال درست نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں اسماء کو حسن کے ساتھ متصف قرار دیا ہے اور اسماء میں حسن صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرنے کی وجہ سے پیدا ہوگا۔ لہذا وہ اسم جو صفات مدح اور صفات جلال پر دلالت کرے وہ "الاسماء الحسنیٰ" میں داخل ہوگا اور باری تعالیٰ پر اس کا اطلاق جائز ہوگا۔

﴿وَلَا مَصْرُورَ اِیْ ذٰی صُوْرَةٍ وَّشَکْلِ مِثْلِ صُوْرَةِ الْاِنْسَانِ اَوْ فَرَسٍ لَّانْ تِلْکَ مِنْ

خواص الاجسام تحصل لها بواسطة الكمیات والکیفیات واحاطة الحدود والنہایات
ولامحدود ای ذی حد ونہایة ولا معدود ای ذی عدد وکثرة یعنی لیس محلا
للکمیات المتصلة کالمقادیر ولا المنفصلة کالاعداد وهو ظاهر ولا متبعض و متجز
ای ذی ابعاض واجزاء ولا مرکب منها لمافی کل ذالک من الاحتیاج المنافی
للو جوب فماله اجزاء یسمی باعتبار تألیفه منها مترکبا وباعتبار انحلاله الیها متبعضا و
متجزیا ولا امتناء لان ذالک من صفات المقادیر والاعداد﴾۔

ترجمہ: (صانع عالم) صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان اور فرس کی صورت ہوتی ہے۔ اس لئے کہ یہ اجسام کا خاصہ ہے جو انہیں کمیات، کیفیات اور حدود ونہایات کے احاطہ کے ذریعے حاصل ہوتی ہے اور وہ حد ونہایت والا بھی نہیں ہے اور عدد و کثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو کمیات متعلقہ مثلا مقداروں کا محل ہے اور نہ کمیات منفصلہ مثلا اعداد کا محل ہے اور نہ وہ متبعض

اور متجزی یعنی ابغاض اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں میں احتیاج پایا جاتا ہے جو وجوب کے منافی ہے، پھر جس چیز کے لئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونے کے اعتبار سے متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور وہ متناہی بھی نہیں ہیں اس لئے کہ یہ مقدار اور عدد کی صفت ہے۔

تشریح: ولا مصور ای ذی صورۃ الخ شارح نے ای ذی صورۃ نکال کر اشارہ کیا اس بات کی جانب کہ ایک مصور ہے بکسر الراء اور ایک مصور ہے بفتح الراء۔ تو اللہ تبارک و تعالیٰ مصور ہے بمعنی خالق کہ وہ شکلوں کے پیدا کرنے والے ہیں۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے هو اللہ الخالق الباری المصور یا هو الذی صورکم فاحسن صورکم۔ اور مصور نہیں بمعنی شکل و صورت والا۔ یعنی یہ لفظ اسم فاعل کا صیغہ نہیں بلکہ اسم مفعول کا صیغہ ہے۔ ایک اعتراض وارد ہے کہ حدیث شریف میں آتا ہے کہ ان اللہ خلق آدم علی صورۃ کہ اللہ نے آدم علیہ السلام کو اپنی صورۃ پر پیدا کیا یہاں تو اللہ کے لئے صورۃ ثابت ہو گیا، جبکہ شارح کی مذکورہ عبارت میں اللہ تعالیٰ سے صورت کی نفی کی گئی ہے؟

جواب: علی صورۃ سے مراد علی صفاتہ ہے مثلاً اللہ کی ذات میں صفت سمع ہے، اسی طرح صفت ارادہ و مشیت اور صفت علم وغیرہ تو اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنی صفات میں سے تھوڑا تھوڑا سا حصہ دیا ہوا ہے مثلاً صفت علم، سمع اور بصر وغیرہ جبکہ اللہ کی صفات قدیم ہیں اور انسان کی صفات حادث ہیں اس اعتبار سے گویا بالکل مختلف ہیں۔

مثل صورۃ الخ اس کے ساتھ صراحۃً رد آیا مجسمہ پر کہ وہ اللہ کے لئے شکل و صورت ثابت کرتے ہیں کہ نفوذ باللہ وہ انسان کی طرح ہے اور وہ استدلال نصوص ظاہرہ سے لیتے ہیں کہ ید اللہ علی الجماعۃ، ثم استوی علی العرش وغیر ذلک۔

اب اللہ کیوں مصور نہیں جواب یہ ہے کہ انسان یا کسی چیز کا مصور ہونا یہ احتیاج ہے جب ایک شی کو صورت ملے گی تو اس صورت کے لئے جسم کا ہونا ضروری ہے تو صورت جسم کو محتاج ہے۔ اور اللہ احتیاج سے پاک ہے اس وجہ سے وہ مصور نہیں ہو سکتا۔

تحصل الخ جسم کے لئے طول، عرض اور عمق کا ہونا ضروری ہے اور یہ ایک قسم کی احتیاج ہے اور

اللہ تعالیٰ ہر قسم کی احتیاج سے پاک ہے۔

کمیات الخ کمیات سے مراد طول عرض عمق ہے اگر اللہ کے لئے کمیات ثابت ہو جائیں تو پھر اللہ تعالیٰ محتاج ہو جائے گا کیفیات سے مراد الوان وغیرہ ہیں۔ اور الوان جسم کے ساتھ آتے ہیں کیونکہ یہ محتاج ہے جسم کی جانب تو پھر احتیاج آگیا اور اللہ منزہ ہے احتیاج سے۔

احاطة الحدود الخ بعض اوقات صرف ایک حد احاطہ کرے تو یہ دائرہ ہے اگر تین حدود احاطہ کرے تو یہ مثلث ہے اسی طرح مربع اور مخمس بھی ہیں۔ تو کیفیات اور کمیات سے اتصاف اجسام کا خاصہ ہے اور اجسام کے لئے شکل و صورت ہوگی جبکہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں تو اس کے لئے شکل و صورت بھی نہیں۔ تو اس میں بھی جسم نہیہ اور احاطہ کو محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ احتیاج سے پاک ہے۔

ولامحدود الخ ای ذی حد و نہایت یہاں بھی وہی بات ہے جو پہلے گزری کہ اللہ حدود اور نہایت سے پاک ہے۔ ولامعدود الخ ای ذی عدد یعنی ایک ہے پانچ نہیں، تین نہیں دیکتا ہے واحد لا شریک ہے ای قل هو اللہ احد۔ اور لا الہ الا اللہ، هو الحق القیوم۔

کم: الذی یقبل التقسیم لدانہ یقال له الكم۔ کم وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو۔ اس کی دو قسمیں ہیں کم متصل اور کم منفصل۔

کم متصل: جب بھی تقسیم ہو تو اس کے درمیان ایک حد مشترک ہو مثلاً ایک بالشت خط کو نصف نصف کی طرف تقسیم کرتے ہوئے اس کے درمیان میں جو نقطہ فرض کیا گیا ہے وہ ایک طرف کی ابتداء اور دوسرے طرف کی انتہا ہے۔ اس درمیانی نقطے کا نام حد مشترک ہے۔

یہ کم متصل قارالذات ہوگا یا غیر قارالذات۔ قارالذات وہ ہے جس کے اجزاء خارج میں موجود ہوں اور غیر قارالذات جو خارج میں موجود نہ ہو اب اگر یہ کم غیر قارالذات ہے تو اس کو زائید کہا جاتا ہے اور اگر قارالذات ہے تو اگر اس میں طول، عرض، عمق تینوں موجود ہوں گے تو یہ جسم تعلیمی ہے اگر صرف طول عرض موجود ہے تو یہ سطح ہے اور اگر صرف ایک جہت میں یعنی طول میں تقسیم قبول کرے تو یہ خط ہے۔

کم منفصلہ: اس سے مراد وہ عرض ہے جس کی جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں

کے لئے حد مشترک نہ ہو۔ کم منفصل عدد ہے مثلاً میں کا عدد ہے ہم اس کو آپس میں تقسیم کرے ایک طرف دس اور دوسری طرف دس لیکن درمیان میں کوئی عدد مشترک نہیں جو دونوں جانب مشترک ہو تو مصنف نے لامحدود کہہ کر اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ کیات متصلہ کا محل نہیں اور لامحدود کہہ کر اشارہ کیا کہ کیات منفصلہ کا محل نہیں۔

ولا متعصص: ای ذی ابعاض اللہ تعالیٰ سے اس کی نفی کی ضرورت اس طرح پڑ گئی کہ قرآن اور حدیث میں اللہ کو کبھی ہاتھ کی نسبت اور کبھی وجہ کی نسبت ہوئی ہے تو کسی نے کہا کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے اجزاء اور ابعاض ہوں مصنف نے جواب دیا کہ نہیں اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی ابعاض اور اجزاء نہیں ہیں۔ متعصص اور مرکب کے درمیان اعتباری فرق ہے کسی چیز کی اجزاء کے دو حیثیتیں ہوا کرتی ہے اگر وہ ان اجزاء سے مؤلف اور ان کا مجموعہ ہے تو اس حیثیت سے یہ مرکب ہے۔ اور اگر اُس کی تحلیل کی جائے تو اُس سے یہی اجزاء نکلیں گے اس حیثیت کے اعتبار اس کو متعصص اور متجزی کہتے ہیں۔

اللہ تعالیٰ کو جن اعضاء کی نسبت ہو چکی ہے ان کے بارے میں تین جماعت ہیں۔

(۱) مفوضہ: یہ وہ علماء ہیں جو ان کی حقیقت اللہ تعالیٰ کے حوالے کر دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے ہاتھ ہیں لیکن اُس کی حقیقت اللہ تعالیٰ جانتے ہیں وغیرہ۔ (۲) مؤلہ: یہ علماء ان میں تاویل کرتے ہیں مثلاً ید اللہ سے قدرة مراد لیتے ہیں۔ (۳) مجسمہ: یہ اللہ تعالیٰ کے لئے باقاعدہ جسم ثابت کرتے ہیں پہلی دو جماعتیں اہل سنت والجماعت کی ہیں اور تیسری جماعت باطل ہے۔ مذکورہ عبارت سے ان کی تردید مقصود ہے۔

ولا متزکب الخ اشارہ کیا متعصص اور متجزی دونوں الفاظ مترادف ہیں۔ ولا متناهی الخ اللہ تبارک و تعالیٰ نہیں ہے کیونکہ متعصص، تجزی اور تنہائی تمام کے تمام احتیاج کے علامات ہیں اور اللہ تعالیٰ محتاج نہیں ہے۔

﴿ولا یوصف بالماہیة ای المجانسة للاشیاء لان معنی قولنا ما هو من ای جنس

هو والمجانسة توجب التمايز من المتجانسات بفصول مقومة فیلزم التمرکب ولا

بالکیفیه من اللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والرطوبة والیبوسة و غیر

ذالك مما هو من صفات الاجسام و توابع المزاج والترکیب﴾

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ ماہیت کیساتھ متصف نہیں ہے۔ ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ماہو کا معنی یہ ہے کہ کس جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور مجانت شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیت مثلاً رنگ، مزہ، بو، حرارت، برودت، رطوبت، بیوست وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف ہے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

تشریح: ای المجانسة الخ شارح نے ماہیت کے معنی مجانت سے بیان کئے ہیں جس کے معنی شریک جنس ہونے کے ہیں اور اس کی یہ دلیل بیان کی کہ ماہیت ماخوذ ہے ماہو سے اور ماہو کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے رہی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ مجانت سے کیوں متصف نہیں اور اس کا کوئی ہم جنس کیوں نہیں ہو سکتا تو اس کی وجہ یہ بیان کی کہ اگر باری تعالیٰ مجانت کے ساتھ متصف ہو یعنی اس کی کوئی جنس ہو جس میں مختلف حقیقت کے افراد شریک ہوں تو ان مجانسات یعنی شریک جنس افراد سے اسے ممتاز ہونے کے لئے کسی ایسے فصل کی ضرورت پڑے گی جو اس کا مقوم ہو یعنی اس کے قوام بمعنی ذات میں داخل ہوگی ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئے گا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔

شارح نے شرح مقاصد میں فرمایا ہے کہ یہ روایت قطعاً درست نہیں کہ امام ابو حنیفہؒ فرماتے تھے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے ایسی ماہیت ہے جس کو صرف وہی جانتا ہے کیونکہ نہ تو یہ روایت امام صاحب کی کتابوں میں موجود ہے اور نہ ان کے ان اصحاب سے منقول ہے جو ان کے مذہب کو بہتر طریقہ سے سمجھتے ہیں اور اگر بالفرض یہ روایت درست بھی ہو تو ماہیت سے اسم مراد ہوگی کیونکہ لفظ ما کسی چیز کی اسم دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے جیسا کہ شیخ ابو منصور ماتریدی نے فرمایا کہ اگر کوئی ہم سے اللہ تعالیٰ کے بارے میں دریافت کرے ماہو تو ہم پوچھیں گے کہ ماہو سے تمہاری مراد کیا ہے اگر مراد ما اسمہ ہے تو جواب اللہ، رحمن اور رحیم ہے۔ اور اگر ما صفتہ ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ سمیع اور بصیر ہے اور اگر مراد ما فعلہ ہے تو جواب مخلوقات کو پیدا کرنا اور ہر چیز کو اس کی مناسب جگہ پر رکھنا ہے اور اگر مراد ما ماہیتہ ہے تو جواب یہ ہے کہ وہ مثال اور جنس سے پاک ہے۔

شیخ کے اس تفصیلی قول کے ابتدائی حصہ سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ لفظ ماکسی چیز کا اسم دریافت کرنے کے لئے آتا ہے اس کے آخری حصہ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ لفظ ماکسی چیز کی جنس دریافت کرنے کے لئے بھی آتا ہے اور یہ کہ ماہیت کے معنی مجانست کے ہیں۔

ولا بالكيفية الخ جب ماسبق میں باری تعالیٰ کے جسم ہونے کی نفی ہوگئی تو تمام کیفیات کی بھی نفی ہوگئی خواہ ان کا احساس و ادراک حواس ظاہرہ کے ذریعہ ہوتا ہو مثلاً رنگ، بو، مزہ، حرارت و برودت وغیرہ اور خواہ ان کا احساس حواس باطنہ کے ذریعہ ہوتا ہو جیسے رنج و خوشی وغیرہ۔

من توابع المزاج الخ چند متضاد خاصیت اور تاثیر رکھنے والی چیزوں کی باہمی ترکیب اور آمیزش سے جو ایک معتدل کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا نام مزاج ہے یہاں مزاج مفاعلت کا مصدر ہے ممازجت کے معنی میں ہے جس کے معنی آمیزش اور باہم ملنے کے ہیں حاصل یہ کہ کیفیات باہمی ترکیب و آمیزش کا نتیجہ ہیں اور اللہ تعالیٰ ترکیب سے پاک ہے۔

﴿ولا يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم او متحقق يسمونه المكان والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم او بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء والله تعالى منزّه عن الا امتداد والمقدار لاستلزامه التجزى فان قيل الجوهر الفرد متحيز ولا بعد فيه والالكان متجزياً قلنا المتمكن آخص من المتحيز لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله شئ ممتدا وغير ممتد فما ذكر دليل على عدم التمكن في المكان واما الدليل على عدم التحيز فهو انه لو تحيز لما في الازل فيلزم قدم الحيز او لا فيكون محلاً للحوادث وايضا اما ان يساوى الحيز او ينقص عنه فيكون متناهياً او يزيد عليه فيكون متجزياً﴾

ترجمہ: اور وہ صالح عالم کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ تمکن سے مراد ایک بعد کا نفوذ اور سرایت کرنا ہے دوسرے ایسے بعد میں جو موهوم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں اور بعد سے مراد وہ امتداد (طول، عرض، عمق) ہے جو جسم کی ساتھ قائم ہوتا ہے یا قائم بالذات ہوتا ہے ثبوت غلاء قائلین کے نزدیک اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے کیونکہ وہ تجزی اور تقسیم

ہونے کو مستلزم ہے پس اگر کہا جائے کہ جو ہر فرد متخیز ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں ورنہ اس کا متخیز ہونا لازم آئے گا ہم کہیں گے متمکن اخص ہے متخیز سے اس لئے کہ جزوہ موہوم خلاء ہے جس کے اندر کوئی شئی سائی ہوئی ہو خواہ وہ شئی امتداد والی ہو یا امتداد والی نہ ہو تو جو دلیل ذکر کی گئی وہ باری تعالیٰ کے متمکن فی المكان نہ ہونے کی دلیل ہے رہی دلیل اس کے متخیز نہ ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متخیز ہوگا تو یا ازل میں متخیز ہوگا ایسی صورت میں چیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا نیز یا تو وہ چیز کے مساوی ہوگا یا چیز سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ متناہی ہوگا یا چیز سے بڑھا ہوا ہوگا تو متخیز ہوگا۔

تشریح: ولا يتمكن اس سے مقصود ایک اور صفت سلبی کا بیان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ متمکن فی المكان نہیں ہے۔ اعتراض یہ وارد ہے کہ تممكن كونه الشئ فی المكان کو کہا جاتا ہے تو فی مكان کا قید لگانا لغو ہے اس میں تکرار ہے؟

جواب: تممكن کے دو معانی ہیں (۱) كونه الشئ فی المكان۔ (۲) قدرت، تو مصنفؒ نے فی مكان قید لگا کر اشارہ کیا کہ یہاں اوّل معنی مراد ہے دوسرا نہیں۔

بعد ہر اس شئی کو کہتا ہے جس میں طول عرض عمق ہو پھر بعد دو قسم پر ہیں۔ (۱) جو قائم بالجسم ہو (۲) جو قائم بالذات ہو، مشکلمین اور حکماء دونوں کے نزدیک دوسرے قسم کو مكان کہا جاتا ہے لیکن فرق یہ ہے کہ مشکلمین کے نزدیک یہ بعد موہوم ہے اور حکماء کے نزدیک متحقق ہے تو جب جسم اپنے امتداد یعنی طول، عرض، عمق کے اعتبار سے اس بعد میں نفوذ کرے تو یہ تممكن ہے۔

والبعد یہاں سے بعد کی تعریف کی جاتی ہے ”بعد“ وہ ہے جو قائم بالجسم ہو بعد آخر سے مراد وہ ہے جو متوہم یا متحقق ہو۔ واللہ تعالیٰ منزہ النج یہاں سے شارح اللہ کی برأت ثابت کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اس سے منزہ اور پاک ہے۔

فان قيل سے ایک اعتراض کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ آپ نے تممكن کا جو معنی لیا ہے اس معنی کے لحاظ سے مكان اور خیر اُس کے لئے ہوگا جس کے اندر بعد اور امتداد ہو حالانکہ جو ہر فرد بمعنی جزا لا متجزی

متحيز ہے جبکہ اس کے لئے کوئی بعد اور امتداد نہیں ورنہ وہ جزا-تجری نہ ہوتا بلکہ تجری ہوتا ؟

جواب : یہ ہے کہ چیز اور مکان دونوں ایک نہیں بلکہ مکان اخص ہے کیونکہ مکان اسی چیز کے لئے ہوتا ہے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو جبکہ خیر ایسی شے کے لئے بھی ہوتا ہے جو کہ بعد اور امتداد والی ہو جیسا کہ جسم کے لئے اور ایسی شے کے لئے بھی ہوتا ہے جس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہ ہو جیسے جوہر فرد، لہذا جوہر فرد متحيز ہے ممکن نہیں اور آپ کے اعتراض کا منہا اور سبب یہ ہے کہ تم نے خیر اور مکان کو شے واحد کہا حالانکہ دونوں کے اندر فرق ہے۔

واما الدلیل علی عدم التحیز: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ جب خیر اور مکان دونوں علیحدہ چیزیں ہیں تو جس طرح اللہ تعالیٰ سے مکان کی نفی ضروری ہے تو خیر کی نفی بھی ضروری ہے حالانکہ مصنف نے خیر کی نفی نہیں فرمائی۔ تو شارح بطور جواب کے اللہ کی ذات سے خیر کی نفی کر رہے ہیں اور یہ ایک قسم کی اعتذار بھی ہے مصنف کی طرف سے۔ نفی تحیز کے لئے دو دلائل ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ متحيز ہوں تو دو احتمال ہیں اول یہ کہ وہ ازل ہی سے متحيز ہوں اور یہ اسی وقت ممکن ہے کہ خیر بھی ازل ہو تو اس سے خیر کا ازل اور قدیم ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل ہے دوسری صورت یہ ہے کہ ازل کے بعد متخر ہو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ازل میں خیر معدوم تھا بعد میں موجود ہوا اور اس قسم کی چیز حادث ہوتی ہے تو اس سے باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل ہے اور جب یہ دونوں صورتیں باطل ہیں تو اللہ تعالیٰ کا خیر ہونا بھی باطل ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے خیر ثابت ہو جائے تو اللہ تعالیٰ یا خیر کے مساوی ہوں گے یا اس سے کم ہوں گے یا اس سے زیادہ ہوں گے پہلی اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آجائے گا اور تیسری صورت میں باری تعالیٰ کی تجری اور تقسیم ثابت ہو جائے گی جب یہ تمام صورتیں باطل ہیں تو اللہ کے لئے خیر ثابت کرنا بھی باطل ہے۔

﴿واذا لم یکن فی مکان لم یکن فی جهة لاعلو ولا سفلا ولا غیرهما لانہا اما

حدود واطراف للامکنۃ او نفس الامکنۃ باعتبار عروض الاضافة الی شئی ولا یجری

علیہ زمان لان الزمان عندنا عبارة عن متجدد یقدربہ متجدد آخر وعند الفلاسفة عن

مقدار الحركة واللہ تعالیٰ منزہ عن ذالک واعلم ان ما ذكره فی التنزیہات بعضہ یغنی عن البعض الا انه حاول التفصیل والتوضیح قضاء لحق الواجب فی باب التنزیہ وردًا علی المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال والطفیان بابلغ وجه واوکده فلم یبال بتکریر الالفاظ المترادفة والتصریح بماعلم بطریق الالتزام ﴿

ترجمہ: اور جب وہ کسی مکان میں نہیں تو کسی جہت میں بھی نہیں ہے نہ فوق میں اور نہ تحت میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جہات یا تو مکان کے حدود و اطراف ہیں یا عین مکان ہیں کسی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا۔ اس لئے کہ ہمارے نزدیک زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہیں اور جانا چاہئے کہ معصف نے تنزیہات کے باب میں جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز کر دیتی ہے مگر انہوں نے تنزیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق اداء کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشہد، مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پروردگار کے ارادہ کیا اس بناء پر الفاظ مترادفہ کے تکرار کی اور ان باتوں کی تصریح کی کوئی پرواہ نہیں کی جو التزام معلوم ہو چکی تھیں۔

نشریح: واذالم یکن فی مکان الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اللہ کے لئے مکان اور زمان تو ثابت نہیں لیکن اللہ تعالیٰ کے لئے جھت ثابت ہے تو جواب دیا کہ نہیں اللہ تعالیٰ کے لئے جھت ثابت نہیں۔ معروف جہات چھ ہیں فوق، تحت، شرق، غرب، بیمن، شمال۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ جھت اصلی صرف دو ہیں فوق اور تحت اور اس کے علاوہ جو جہات ہیں وہ انسان کی کیفیت اور حالت کے بدلنے سے متغیر ہوتی رہتی ہے۔ فلاسفہ کے نزدیک جھت کے لئے مستقل وجود ہے اور دلیل اُن کا یہ ہے کہ اس کی طرف باقاعدہ اشارہ کیا جاتا ہے اور اشارہ تو موجود کی طرف کی جاتی ہے۔ متکلمین کے نزدیک جھت نفس امکانہ کا نام ہے یعنی جھت اور مکان دونوں ایک ہی چیز ہے اور یہ نام اگرچہ دونوں کا جدا جدا ہے مگر یہ امور نسبہ میں ہیں اس کا کوئی مستقل وجود نہیں مثلاً آسمان زمین کے مقابلہ میں فوق ہے پہلا آسمان دوسرے کے مقابلے

میں تحت ہے وغیرہ۔

ولا یجری علیہ زمان الخ اللہ کی ایک اور صفت سلبی بیان کی جارہی ہے۔ علیہ کی ضمیر راجع ہے صانع کی جانب اللہ نہ مکان میں ہے اور نہ زمان میں ہے۔ مکان کا بحث گزر گیا اب زمان کا بحث ذکر کر رہے ہیں کہ زمان عبارت ہے عبارة عن متجدد یقْدَر بہ متجدد آخر۔

اب اس زمان میں اختلاف ہے متکلمین کے نزدیک زمانہ متحد ہے اور اس کے ذریعے مجہول چیز معلوم کیا جاتا ہے جس طرح دن کے ذریعے ہفتہ اور ہفتے سے مہینہ اور مہینہ سے سال اور سال سے صدی کا حساب معلوم کیا جاتا ہے۔ فلاسفہ کہتے ہیں کہ زمان کہتے ہیں حرکت فلک اعظم کو اور اللہ تعالیٰ ان سے منزہ اور پاک ہے۔

واعلم الخ اعتراض: اللہ کے صفات سلبیہ جو بیان کئے گئے اس میں بے جا طول سے کام لیا گیا ہے چاہئے تھا کہ آپ ایسے بجسم ولا جوہر کہتے تو باقی تمام چیزیں اس کی ضمن میں خود بخود نفی ہو جائیں۔

جواب: آپ کی بات صحیح ہے لیکن مقصود یہ ہے کہ تصریح بما علم ضمناً کیا جائے تاکہ رد بلیغ آجائے مجسمہ اور دیگر فرق باطلہ پر جیسا کہ عبید اللہ قد ہارئ لکھتے ہیں۔

قوله وسائر: كالحلولية القائلين بحلول الواجب في بعض الاجسام كالنصارى في عيسى وغلاة الشيعة في الائمة الاثنى عشر وكالكراهية القائلين باتصافه تعالى بالحوادث وكالحمقاء والقائلين بالولد وغير هؤلاء۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی توحید کا تقاضا اور اللہ تعالیٰ کی ذات عالیہ کا حق بنتا ہے کہ اُس کی خوب تفصیل سے بیان ہو جائے اور اُس کی صفات بیان کی جائیں۔

ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرت على انها تنافى وجوب الوجود لما فيها من شائبة الحدوث والا مكان على ما اشرنا اليه لا على ماذهب اليه المشائخ اى من معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ومعنى الجوهر ما يتركب عنه غيره ومعنى الجسم ما يتركب هو عن غيره بدليل قولهم لهذا اجسم من ذلك وان الواجب لو تركب

فاجزاؤه اما ان تتصف بصفات الكمال فيلزم تعدد الواجب اولا فيلزم النقص والحدوث وايضاً اما ان يكون على جميع الصور والاشكال والمقادير والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد أو على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيكون حادثاً بخلاف مثل العلم والقدرة فانها صفات كمال تدل المحدثات على ثبوتها واضدادها صفات نقصان لادلالة لها على ثبوتها لانها تمسكات ضعيفة توهم عقائد الطالبين وتوسع مجال الطاعنين زعماً منهم ان تلك المطالب العالية مبنية على امثال هذه الشبه الواهية ﴿

ترجمہ: پھر مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں کیونکہ ان باتوں میں حدوث وامکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں ان دلائل پر (مبنی) نہیں ہے جس کی طرف مشائخ گئے ہیں مثلاً یہ کہ عرض کا معنی اس چیز کے ہیں جس کا بقاء محال ہو اور جوہر کا معنی اس چیز کے ہیں جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہو اور جسم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو لوگوں کے اس قول کے دلیل ہونے کی وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جسیم ہے اور (مثلاً) یہ کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب ہوں گے تو ان کے اجزاء یا تو صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے ایسی صورت میں تعدد واجب لازم آئے گا۔ یا نہیں متصف ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا تو وہ تمام صورتوں شکلوں مقداروں اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجتماع اضداد لازم آئے گا یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے دراصل حالیکہ سب ہم مرتبہ ہیں مفید مدح اور مفید نقص ہونے میں اور محدثات کے ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ مخصص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت میں داخل ہوگا۔ برخلاف علم و قدرت جیسی صفات کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محدثات کے ان کے ثبوت پر دلالت نہیں پائی جاتی۔ (ذات پاک کا منزہ ہونا ان کے مذکورہ دلائل پر مبنی نہیں ہیں) اس لئے کہ یہ کمزور

استدلالات ہیں جو طلبہ کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعنہ زنوں کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے یہ کہنے کی وجہ سے کہ یہ بلند پایہ مسائل ان جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔

تشریح: شارح کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ ماسبق جتنی چیزوں سے اللہ تعالیٰ کی پاکی بیان کی گئی ہے مثلاً عرض ہونے جسم ہونے سے جو ہر ہونے سے، صورت، شکل والا ہونے سے محدود اور متناہی ہونے سے زمان اور مکان میں ہونے سے ان سب سے باری تعالیٰ کے منزہ ہونے کی بنیاد یہ ہے کہ ان سب باتوں میں امکان اور حدوث کا شائبہ پائے جانے کی وجہ سے یہ سب باتیں باری تعالیٰ کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں مشارح نے ذات باری سے مذکورہ چیزوں کی نفی پر جو دلائل ذکر کئے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی ہرگز مبنی نہیں ہے کیونکہ وہ دلائل کمزور ہیں اور دلائل کی کمزوری کی وجہ سے ایک تو طلبہ کے ذہن میں مذکورہ چیزوں کی نفی کمزور معلوم ہوگی جو فساد عقیدہ کا سبب بنے گی نیز مخالفین کو یہ کہنے کا موقع ملے گا کہ اسلامی عقائد کی بنیاد کمزور دلائل پر ہے۔

لا علیٰ ما ذهب الیہ الخ یہ شارح کے قول علیٰ انہا تنافی فیہ پر معطوف ہے اور کلمہ ما سے مراد دلائل ہیں۔ من ان معنی العرض الخ اس میں من بیان ہے اس لفظ کا جو ماذہب الیہ میں، واقع ہے اور جس سے دلائل مراد ہیں۔

ان معنی العرض الخ یہ دلیل مشارح نے باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر پیش کی ہے۔

ومعنی الجوہر الخ یہ باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر مشارح کی دلیل ہے۔

ومعنی الجسم الخ یہ باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے کی دلیل ہے۔

بدلیل قولہم هذا جسم کیونکہ هذا اجسم من ذالک کا مطلب یہ ہے کہ یہ جسم اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جسم مرکب من الاجزاء ہوتا ہے۔

وان الواجب الخ یہ مشارح کے نزدیک واجب تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے کی دلیل ہے، حاصل دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر مرکب ہوں اجزاء سے، تو وہ اجزاء دو حال سے خالی نہیں یا تو وہ تمام صفات کمال سے متصف ہوں گے دراصل حالیکہ سب سے بڑی صفت کمال وجوب ہے لہذا وہ اجزاء وجوب کیساتھ بھی متصف ہوں گے۔ ایسی صورت میں تعدد و جہاء لازم آئے گا، جو منافی توحید ہونے کے سبب باطل ہے یا

وہ اجزاء تمام صفات کمال کیساتھ متصف نہیں ہوں گے۔ خواہ کسی بھی صفت کمال کے ساتھ متصف نہ ہوں یا بعض کیساتھ متصف ہوں اور بعض کیساتھ متصف نہ ہوں۔ بہر حال کل یا بعض صفات کمال کے فوت ہونے سے نقص لازم آئے گا اور نقص حدوث کو بھی مستلزم ہوگا کیونکہ اجزاء کا نقص مجموعہ یعنی ذات باری کے ناقص ہونے کو مستلزم ہوگا اور ناقص واجب الوجود نہیں ہو سکتا لامحالہ وہ حادث ہوگا اور باری تعالیٰ کا حادث ہونا باطل ہے۔

وایضاً اما ان یکون علیٰ جمیع الصور الخ یہ باری تعالیٰ کے لئے شکل، صورت، مقدار اور کیفیت نہ ہونے کی دلیل ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ ان مذکورہ چیزوں کے ساتھ متصف ہوگا تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تمام صورتوں اور مقداروں اور کیفیات کے ساتھ متصف ہوگا یا ان میں سے بعض کیساتھ پہلی صورت میں اجتماع اعداد لازم آئے گا۔ کیونکہ تمام صورتوں کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً وہ حسن صورت اور بد صورت ہر ایک کے ساتھ متصف ہو اسی طرح تمام کیفیات کے ساتھ متصف ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ مثلاً سفید بھی ہو اور کالا بھی اور یہ اجتماع ضدین ہے اور دوسری صورت میں باری تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔ اس لئے کہ تمام اشکال اور مقادیر اور کیفیات بصورت ثبوت مفید مدح ہونے میں اور بصورت عدم ثبوت مفید نقض ہونے میں برابر ہیں نیز اس بات میں بھی برابر ہیں کہ ممکنات ان چیزوں کے ساتھ باری تعالیٰ کے متصف ہونے پر دلالت نہیں کرتی ہیں۔ پس اگر باری تعالیٰ ان میں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی شخص کا محتاج ہوگا جو ان بعض کو اس کے ساتھ خاص کرے اور جو شخص اور مرجع کا محتاج ہوتا ہے وہ اس شخص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا۔

بخلاف مثل العلم والقدرۃ الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ بعض اشکال اور کیفیات کے ساتھ باری تعالیٰ کے اتصاف کے بارے میں تم نے کہا کہ یہ اتصاف اگر بغیر کسی مرجع کے ہے تو ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی اور اگر مرجع کی وجہ سے ہے تو باری تعالیٰ کا مرجع کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا تو یہ مشکل تو صفات کے اثبات میں بھی پیش آئے گی اس لئے کہ تم نے باری تعالیٰ کو بعض ہی صفات علم، حیات، قدرت سمع و بصر وغیرہ کے ساتھ متصف قرار دیا ہے ان کے اعداد موت، بخر، جس

وغیرہ کے ساتھ متصف نہیں مانتے تو یہاں بھی کہا جائے گا کہ اگر ان بعض کے ساتھ اتصاف کسی مرتج کے بغیر ہے تو ترجیح بلا مرتج لازم آئے گی ورنہ مرتج کا محتاج ہونا لازم آئے گا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفات سب کے سب برابر نہیں بلکہ جو صفات باری تعالیٰ کے لئے ہم ثابت مانتے ہیں مثلاً علم، قدرت وغیرہ وہ صفات کمال ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت کرتی ہیں جیسا کہ اس سے پہلے گزر چکا ہے کہ عالم کا اس نرالے انداز پر وجود ان صفات کمال کے ساتھ اپنے صانع کے متصف ہونے پر دلالت کرتا ہے اور ان کے انبیا مثلاً موت، عجز اور جہل وغیرہ صفات نقص اور عیب ہیں ممکنات ان کے ثبوت پر دلالت نہیں کرتی ہیں بلکہ ان کی نفی پر دلالت کرتی ہیں۔

﴿واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة فى الجهة والجسمية والصورة والجوارح وبان كل موجودين فرضا لابد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مماسا له او منفصلا عنه مبائنا فى الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مبائنا للعالم فى جهة تحيز فيكون جسما او جزءا جسم مصورا متناھيا والجواب ان ذلك وهم محض وحكم على غير المحسوس باحكام المحسوس والادلة القطعية قائمة على التنزيهات فيجب ان يفوض علم النصوص الى الله تعالى على ما هو دأب السلف اثار اللطريق الاسلام او ياتزل بتاويلات صحيحة على ما اختاره المتأخرون دفعا لمطاعن الجاهلين وجذباً لضعف القاصرين سلوكاً للسبيل الاحكم﴾۔

ترجمہ: اور مخالف نے (ایک تو) ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو جہت اور جسمیت اور صورت اور جوارح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں اور (دوسرے) اس بات سے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں ضرور ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرے سے متصل ہوگا اس سے مس کر رہا ہوگا یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا مبائن ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا محل ہیں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کا مبائن ہوں گے اور متحیز ہوں گے پس وہ جسم ہوں گے یا جسم کا جزء ہوں گے صورت شکل والے ہوں گے متناہی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ شخص وہم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگاتا ہے اور تنزیہات پر دلائل قطعیہ قائم ہیں، لہذا ضروری ہے کہ

نصوص کا علم اللہ کے حوالہ کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر یا مضبوط راہ پر چلنے کیلئے ان نصوص کی صحیح تاویلات کی جائے جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا جاہلوں کے اعتراضات دفع کرنے اور کمزور مسلمانوں کا بازو تھانے کے لئے۔

تشریح: واحتج المخالف الخ اب تک متکلمین کا بحث اور ان کے مذہب کے دلائل پیش کئے گئے اب یہاں سے مجسمہ کا بیان ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ کے لئے جسم ہے وہ دلیل نقلی اور عقلی سے استدلال کرتے ہیں۔

(۱) دلیل نقلی: کہتے ہیں کہ اللہ ایک جہت میں ہے کیونکہ قرآن مجید کا ظاہر اس پر شاہد ہے اللہ یصعد الکلم الطیب والعلم الصالح یرفعه اسی طرح ایک عورت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کی خدمت میں حاضر ہوئی اور نبی علیہ السلام نے اس سے دریافت کیا کہ اللہ کہاں ہے؟ تو اس عورت نے جواب دیا کہ آسمان میں۔ تو نبی علیہ السلام نے اس کی ایمان کی تصدیق کی اسی طرح ایک دوسری حدیث میں ہے ”من آتانی یمشی الیتھ ہرولہ“ وغیرہ ذلک وہ نصوص ظاہرہ سے دلائل پکڑتے ہیں اور اللہ کے لئے جھٹ، صورت اور جو ارج ثابت کرتے ہیں۔

(۲) دلیل عقلی: جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں باہم متصل ہوں گے خواہ یہ اتصال باہیں معنی ہو کہ دونوں کے حدود و اطراف ایک دوسرے سے ملے ہوں یا باہیں معنی کہ ایک کا دوسرے میں تداخل اور حلول ہو یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے جھٹ میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں گے مثلاً اگر ایک جنوب میں ہے تو دوسرا شمال میں ہوگا۔ اسی طرح ہم دو موجود فرض کرتے ہیں ایک موجود عالم اور دوسرا باری تعالیٰ ہے ان دونوں میں بھی وہی دو احتمال ہیں پہلا احتمال تو اسی لئے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ عالم کا محل ہیں کہ عالم ان کے اندر حلول کئے ہوئے ہو کیونکہ حلول حال اور محل میں سے ہر ایک کے دوسرے کی طرف محتاج ہونے کا منتفی ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہیں لہذا دوسری شق متعین ہوگئی کہ باری تعالیٰ عالم سے منفصل اور اُس کی مخالف جھٹ میں ہوں گے اور جو چیز جھٹ میں ہوتی ہے وہ تجیز ہوتی ہے لہذا باری تعالیٰ تجیز ہوں گے

اور تمیز یا جسم یا جوہر فرد ہوتا ہے لہذا باری تعالیٰ جسم یا جوہر فرد ہوں گے؟
جواب: ہم جواب دیتے ہیں کہ آپ کا دو چیزوں کا متصل یا منفصل لینا یہ قیاس الحسوس علی الغیر
الحسوس یا قیاس الغائب علی الحاضر ہے اور یہ باطل ہے اور جو دلائل تم نے قرآن اور حدیث سے لئے ہیں تو
محققین علماء کرام اس کا علم اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر کے کہتے ہیں اللہ اعلم بمرادہ بذلک۔ اور متاخرین علماء اس
میں تاویل کرتے ہیں کہ طعنہ زن کے طعنوں سے لوگوں کو بچائیں لہذا ان نصوص ظاہرہ کا یا تو اللہ کی طرف
تفویض کیا جائے گا جیسا کہ محققین کی رائی ہے لہذا ان کو موقوفہ کہتے ہیں اور یا ان میں تاویل کی جائے
گی جیسا کہ متاخرین کی رائی ہے اور ان کو مؤولہ کہتے ہیں ان کے رائی کا اختلاف اس آیت سے ہے ”وَمَا
يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ محققین الا اللہ پر وقف کرتے ہیں اور متاخرین نہیں کرتے
ہیں۔

ولا يشبهه شئى اى لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد فى الحقيقة فظاهر
واما اذا اريد بها كون الشئين بحيث يسد احدهما مسد الآخر اى يصلح كل واحد
منهما ما يصلح له الآخر فلان شئان الموجودات لا يسده تعالى فى شئ من الا
وصاف فان اوصافه من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات
بحيث لا مناسبة بينهما۔

ترجمہ: اور کوئی شئی اس کے مشابہ نہیں ہے یعنی مماثل نہیں ہے بہر حال جب مماثلت سے
حقیقت میں ایک ہونا مراد لیا جائے تب تو ظاہر ہے اور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا اس
طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے یعنی دونوں میں سے
ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کا دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ موجودات میں سے
کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کا کسی بھی وصف میں قائم مقام نہیں ہو سکتی اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف
مثلاً علم و قدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے اس قدر عظیم تر و بلند تر ہے کہ ان دونوں کے
درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں۔

تشریح: ولا يشبهه شئى الخ یہ اللہ کی ایک اور صفت سلبی بیان ہو رہی ہے دراصل ولا يشبهه شئى

میں اس آیت کی جانب اشارہ ہے لیس کمثلہ شی۔

ای لا یمائلہ الخ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ولا یشبہہ شی کی تشریح لا یمائلہ شی کے ساتھ کی کیونکہ مشابہت کا مشہور معنی اتحاد فی الکلیف ہے اور حالانکہ اللہ تعالیٰ سے کیفیت کی نفی اس سے پہلے ولا بالکیفیۃ سے کی گئی ہے لہذا اس سے تکرار لازم آئے گا، اس لئے تکرار سے بچنے کے لئے مشابہت کا معنی مماثلت سے کیا پھر مماثلت کے دو معنی ہیں ایک معنی اتحاد فی النوع یا فی الحقیقۃ، یعنی دو چیزوں کا ذاتیات میں شریک ہونا۔ چونکہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ذاتیات میں کوئی شریک نہیں اس وجہ سے شارح نے اس پر وہو ظاہر فرمایا۔

اما اذا اُرید بہا الخ یہاں سے مماثلت کا دوسرا معنی بیان ہو رہا ہے کہ دو چیزیں اس طرح ہو کہ ایک دوسروں کی نیابت کر سکیں۔ اسی معنی کے اعتبار سے کوئی چیز باری تعالیٰ کا مماثل اس لئے نہیں کہ کوئی چیز کسی بھی صفت میں باری تعالیٰ کا قائم مقام نہیں ہو سکتی، لہذا مماثلت کے دونوں معنی لیے ہوئے اللہ تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں کیونکہ اللہ کی مماثلت کسی بھی معنی کے اعتبار سے توحید سے منافی ہے۔ جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا لیس کمثلہ الا علی۔ باری تعالیٰ کی صفات اکمل، اشرف، اجل اور اعلیٰ ہیں اور ان کے مقابلے میں صفات مخلوق ناقص اور کمزور ہیں، لہذا صفات خالق اور صفات مخلوق میں نہ مماثلت ممکن ہے اور نہ نیابت۔

﴿ قال فی البدایۃ ان العلم منا موجود وعرض وعلم محدث وجائز الوجود
ویتجدد فی کل زمان فلو اثبتنا العلم صفۃً لِلّٰہ تعالیٰ لکان موجودا وصفۃ قدیمة و
واجب الوجود و دائما من الازل الی الابد فلا یمائل علم الخلق بوجہ من الوجہ
هذا کلامہ فقد صرح بان المماثلۃ عندنا انما یشیت بالاشتراك فی جمیع الاوصاف
حتی لو اختلفا فی وصف واحد انتفت المماثلۃ وقال الشیخ ابو المعین فی
التبصرۃ انا نجد اهل اللغة لا یمتنعون من القول بان زیدا مثل عمرو فی الفقہ
اذا کان یساویہ فیہ ویسد مسدہ فی ذالک الباب وان کانت بینہما مخالفة بوجہ
کثیرۃ وما یقولہ الاشعری من انه لا مماثلۃ الا بالمساواة من جمیع الوجہ فاسد لان

النبي عم قال الحنطة بالحنطة مثلا بمثل واراد الاستواء في الكيل لا غير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة والرخاوة والظاهرانه لا مخالفة لان مراد الا شعري المساواة من جميع الوجوه فيما به المماثلة كالكيل مثلا وعلى هذا ينبغي ان يحمل كلام صاحب البداية ايضا والا فاشترك الشينين في جميع الاوصاف ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد فكيف يتصور التماثل؟

ترجمہ: ہدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور غرض ہے اور حادث ہے اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں متجدد اور تغیر پذیر ہے۔ پھر جب ہم علم کو اللہ کی صفت مانتے ہیں تو وہ موجود ہے اور قدیم صفت ہے اور واجب الوجود ازل سے ابد تک ہمیشہ رہنے والا ہے پس وہ مخلوق کے علم کے ساتھ کسی بھی وصف میں مماثلت نہیں رکھتا یہ صاحب ہدایہ کا کلام تھا اور انھوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہو جائیں تو مماثلت نہیں رہے گی۔ اور شیخ ابوالحسن نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم المل لغت کو دیکھتے ہیں کہ وہ یہ کہنے سے نہیں جھپکتے کہ زید فقہ میں عمرو کا مثل ہے جب وہ آئیں اس کا مساوی ہو اور اس باب میں اس کا قائم مقام ہو سکتا ہو، اگرچہ ان دونوں کے درمیان بہت سے اوصاف میں اختلاف ہو اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مماثلت نہیں ہو سکتی غلط ہے کیونکہ نبی کریم علیہ السلام نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلہ میں پیو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو اور صرف مساوات فی الکلیل مراد لیا۔ اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور تختی اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تعارض نہیں ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری طرح مساوات ہے۔ جس میں مماثلت مطلوب ہے جیسے مثال کے طور پر کیل میں۔ اور اسی معنی پر صاحب ہدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جانا مناسب ہے۔ ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد ہی کو ختم کر دے گا پھر تماثل کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔

تشریح: قال فی البدایہ (۱) الخ اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا کہ ”ہاں اوصافہ من العلم والقدرة وغير ذلك اجل واعلى مما فى المخلوقات بحيث لا مناسبة بينهما“ یعنی اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے بلند تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں اب اپنے اسی قول ”لا مناسبة بينهما“ کی تائید میں صاحب بدایہ امام نور الدین احمد ابن محمود بخاری کا قول پیش کر رہے ہیں جو ان کی کتاب ”بدایہ“ میں مذکور ہے۔

صاحب بدایہ نے علم خلق اور علم حق کا تقابل کرتے ہوئے کہا ہے کہ علم خلق عرض ہے حادث ہے جائز الوجود ہے ہر زمان میں متجدد یعنی حادث ہے اس کے برخلاف علم حق قدیم صفت ہے واجب الوجود ہے قدیم ہے ازل سے ابد تک دائم ہے۔ لہذا علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہو سکتا۔

فقد صرح الخ اگر یہ فعل ماضی معروف ہے تب تو فاعل صاحب بدایہ ہی ہوں گے جس طرح قول مذکور کے قائل صاحب بدایہ تھے اور شارح کا مقصد یہ بتلانا ہے بدایہ میں ذکر کردہ وہ قول فلا یمائل علم الحق بوجه من الوجوه یعنی علم خلق کسی بھی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہوگا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض اوصاف میں اشتراک سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے مگر دوسری جگہ صاحب بدایہ کی تصریح یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات کے بغیر نہیں ہوگا۔ لہذا صاحب بدایہ کے بدایہ میں مذکور قول ”فلا یمائل علم الحق بوجه من الوجوه“ اور دوسری جگہ ان کی اس تصریح کے درمیان تعارض ہے۔

اور اگر یہ فعل ماضی مجہول ہے تو مطلب یہ ہوگا کہ دوسرے بعض علماء کی طرف سے یہ صراحت کی گئی ہے کہ مماثلت کا تحقق تمام اوصاف میں مساوات اور اشتراک کے بغیر نہیں ہوگا۔ ایسی صورت میں تعارض بدایہ کے قول اور دوسرے علماء کی تصریح کے درمیان ہوگا۔

(۱) کتاب کا نام ”البدایہ من الکفایہ“ ہے اور مصنف کا نام علامہ زاہد نور الدین احمد بن محمود البخاری ہے جو کہ امام صابونی کے نام سے مشہور ہے۔ فقہ میں امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے مقلد ہے۔ جائے پیدائش اور جائے وفات بخارا ہے۔ ان کی وفات ۵۸۰ھ مجری دے ہوئی ہے۔ اُن کی یہ کتاب ایک دوسری کتاب کی تلخیص ہے جس کا نام ہے ”الکفایہ فی الہدایہ“۔

قال الشيخ ابو المعين النخ شيخ ابو المعين نے اپنی کتاب تبصرہ میں لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اگر ایک شخص کو کسی دوسرے شخص سے ہزاروں باتوں میں اختلاف رکھنے کے باوجود کسی ایک وصف میں بھی اشتراک اور مساوات رکھتا ہو تو اہل لغت ان دونوں کے درمیان اس وصف میں مماثلت کا حکم لگاتے ہیں مثلاً زید و عمرو کے درمیان شکل و صورت رنگ اور قد و قامت، اخلاق و عادات غرض یہ کہ بہت سارے اوصاف میں اختلاف موجود ہے مثلاً علم فقہ میں دونوں اشتراک اور ایک دوسرے کیساتھ برابری کا درجہ رکھتے ہیں تو اہل لغت دونوں کے درمیان مماثلت کا حکم لگاتے ہوئے کہتے ہیں ”زید و عمرو فی الفقه“ زید فقہ میں عمرو کا مماثل ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ مماثلت کے تحقق کے لئے بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات کافی ہے۔

شيخ ابو المعين نے اپنی کتاب تبصرہ ہی میں آگے چل کر یہ بھی کہا ہے کہ شيخ ابو الحسن اشعری کا یہ کہنا غلط ہے کہ دو چیزوں کے درمیان مماثلت تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر تحقق نہیں ہوگی کیونکہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل (الحديث) یعنی گندم کے بدلے میں گندم کو فروخت کرو اس حال میں کہ دیئے جانے والے گندم اور لئے جانے والے گندم کے درمیان مماثلت ہو اور آپ نے مماثلت سے صرف کیل میں دونوں کا برابر ہونا مراد لیا اگرچہ وزن اور دانوں کی تعداد اور سختی و نرمی میں ایک دوسرے سے مختلف ہوں معلوم ہوا کہ بعض اوصاف میں اشتراک اور مساوات سے مماثلت کا تحقق ہو جاتا ہے۔

والظاهر انه النخ شارح کا مقصد ان متعارض اقوال کے درمیان تطبیق دینا ہے حاصل یہ ہے کہ مماثلت کا تحقق محض بعض اوصاف میں اشتراک سے ہو جاتا ہے جیسا کہ شيخ ابو المعين نے کہا اور شيخ ابو الحسن اشعری کا قول ”لا مماثلة الا بالمساواة من جميع الوجوه“ اس کا معارض نہیں ہے کیونکہ شيخ اشعری کے قول کا یہ معنی نہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات سے مماثلت تحقق ہوگی جیسا کہ شيخ ابو المعين نے سمجھا اور اس بنیاد پر اشعری کے قول مذکور کو فاسد قرار دیا کیونکہ یہ معنی اس وقت ہوں گے جب شيخ اشعری نے فی الجمیع الوجوه کا لفظ کہا ہوتا لیکن انہوں نے من جمیع الوجوه کہا ہے اس وقت ان کے قول کا ترجمہ ہوگا کہ مماثلت نہیں ہوگی مگر مکمل طور پر مساوات سے اور مراد اس چیز میں مکمل طور پر مساوات ہے جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے مثلاً حدیث ”الحنطة بالحنطة مثلاً بمثل“ میں دیئے جانے والے

اور لئے جانے والے گندموں کے درمیان کیل میں مماثلت مطلوب ہے لہذا کیل میں دونوں کا برابر ہونا مماثلت ہوگا۔ ورنہ مماثلت کے لئے تمام اوصاف میں اشتراک اور مساوات تو بدلتے باطل ہے کیونکہ مماثلت دو چیزوں کے درمیان اشتراک اور مساوات کا نام ہے اس بناء پر وہ تعدد کا مقتضی ہے پس اگر تمام اوصاف میں مساوات ہو تو وہ دو چیزیں نہیں ہوں گی بلکہ زیادہ سے زیادہ نام دو ہوں گے۔ چیز ایک ہی ہو گی اور جب اشیائیت اور تعدد ہی ختم ہو جائے گا تو پھر مماثلت کیسے تحقق ہوگی۔

معلوم ہوا کہ مماثلت بعض ہی اوصاف میں اشتراک اور مساوات کا نام ہے حاصل بحث یہ ہے کہ مماثلت کے تحقق کے لئے ایک فریق بعض اوصاف میں مساوات ضروری قرار دیتا ہے، اور دوسرا فریق تمام اوصاف میں مساوات کو ضروری سمجھتا ہے اور حق یہ ہے کہ جس وصف میں مماثلت مطلوب ہے اس وصف میں پوری طرح سے مساوات ہونی چاہئے، اسی معنی پر دونوں فریقوں کا کلام محمول کیا جائے۔

﴿ولا یخرج عن علمه وقدرته شیء لان الجہل بالبعض والعجز عن البعض نقص والتقار الیٰ مخصص مع ان النصوص القطعیة لاطقة بعموم العلم وشمول القدرة فهو بکل شیء علیم وعلیٰ کل شیء قدير لا کما یزعم الفلاسفة من انه لا یعلم الجزئیات ولا یقدر علیٰ اکثر من واحد والدہریة انه لا یعلم ذاته والنظام انه لا یقدر علیٰ خلق الجہل والقیح والبلخی انه لا یقدر علیٰ مثل مقدور العبد وعامة المعتزلة انه لا یقدر علیٰ نفس مقدور العبد﴾۔

ترجمہ: اور کوئی بھی شیء اس کے علم اور اس کے قدرت سے باہر نہیں ہے، کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور قصص کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے نصوص قطعیہ اس کے علم و قدرت کے عام ہونے کا اعلان کر رہے ہیں پس ہر وہ شیء کا علم رکھنے والا اور ہر شیء پر قدرت والا ہے۔ ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دہریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ بلخی نے کہا کہ وہ بندے کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ

بعینہ اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا مقدور ہے۔

تشریح: ولا یخرج عن علمه وقدرته شیء الخ یہاں سے معنیٰ "ایک اور مفت سلبی بیان کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کی علم اور قدرت سے کوئی چیز خارج نہیں ہے تو یہاں بھی نکرہ ہے اور تحت الہی واقع ہے اور یہ قاعدہ ہے کہ جب نکرہ تحت الہی واقع ہو تو یہ عموم کا فائدہ دیتا ہے تو معنی یہ ہوگا کہ کوئی چیز بھی اللہ تعالیٰ کے علم و قدرت سے خارج نہیں پھر علم اور قدرت کو علیحدہ علیحدہ طور پر ذکر کیا اس لئے کہ علم عام ہے معصیات کیساتھ بھی متعلق ہوتا ہے ممکنات اور موجودات کے ساتھ بھی بخلاف قدرت کے کہ وہ خاص ہے صرف ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے لہذا دونوں کو علیحدہ علیحدہ ذکر کیا۔

اعتراض وارد ہے کہ شے سے آپ کا کیا مراد ہے عام یا خاص اگر عام ہو جو ممکنات معصیات اور موجودات سب کو شامل ہے تو اس کا تعلق علم کے ساتھ تو صحیح ہے لیکن قدرت کے ساتھ صحیح نہیں اس لئے کہ قدرت صرف ممکنات کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اگر خاص ہو تو پھر قدرت کے ساتھ تو اس کا تعلق صحیح ہے لیکن علم کے ساتھ صحیح نہیں اس لئے کہ علم ممکنات، معصیات اور موجودات سب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہاں عبارت محذوف ہے ولا یخرج عن علمه شیء الذی بتعلق بہ العلم ولا یخرج عن قدرته شیء من الامور الممكنة الذی بتعلق بہ قدرته۔

لان السجھل الخ یہاں سے دلیل عقلی بیان ہو رہا ہے کہ اگر باری تعالیٰ کا بعض چیزوں پر علم ہو اور بعض پر نہ ہو اس طرح بعض پر قدرت ہو اور بعض پر نہ ہو تو اس بعض کی تعین کے لئے قصص کو محتاج ہوگا اور احتیاج حدوث کی علامت اور وجوب کی منافی ہے۔ لہذا علم الہی اور قدرت الہی تمام چیزوں کو محیط ہے جس پر قرآن شاہد ہے "إِنَّ اللَّهَ أَحْاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا" (سورۃ الطلاق)۔

مع ان النصوص الخ یہاں سے دلیل نقلی سہیان کرنا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر عالم ہے اور ہر چیز پر قادر ہے فہو بكل شیء علیم، وعلیٰ کل شیء قدير۔

لاکما یزعم الفلاسفۃ الخ یہاں سے فرق باطلہ کی تردید کر رہے ہیں جو کہ پانچ فرقے ہیں پہلا

فرقہ فلاسفہ ہے جو کہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو کلیات کا علم ہے جزئیات کا نہیں۔ دلیل یہ بیان کرتے ہیں کہ جزئیات میں تغیر واقع ہوتا ہے اگر جزئیات کا علم باری تعالیٰ کو حاصل ہو جائے تو پھر باری تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع ہوگا حالانکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں تغیر نہیں؟ جواب یہ ہے کہ یہ محض دھم ہے اس لئے کہ تغیر جو واقع ہوتا ہے وہ متعلقات میں واقع ہوتا ہے اور متعلقات کے تغیر کی وجہ باری تعالیٰ کے علم میں تغیر واقع نہیں ہوتا۔

ولا یقدر علیٰ اکثر الخ یہ بھی فلاسفہ کی تردید ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ ایک سے زائد پر قدرت نہیں رکھتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہے والواحد لا یصدر عنه الا الواحد تو اللہ تعالیٰ نے صرف عقل اول کو پیدا کیا پھر اس نے دوسرا پیدا کیا پھر دوسرے نے تیسرا حتیٰ کہ تاسع نے عاشر کو پیدا کیا اور یہ عقل فعال ہے اور وہ متصرف ہے؟ جواب: یہ بات بالکل غلط ہے بلکہ واحد سے کثیر کا صدور ممکن ہے جس طرح انسان واحد ہے اور اس سے بہت سارے افعال صادر ہوتے ہیں۔

والدھرمۃ الخ دھرم یہ ایک فرقہ ہے جو یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ سارا نظام خود بخود چل رہا ہے اس کا کوئی مالک و خالق نہیں ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ صنائع عالم تو ہے مگر زمانہ اس کے ساتھ شریک ہے یہاں دھرم سے یہ فرقہ مراد ہے۔ اس فرقے کا خیال یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم نہیں کیونکہ علم عالم اور معلوم کے درمیان پائی جانے والی نسبت کا نام ہے اور جن دو چیزوں میں نسبت ہوتی ہے ان میں تغایر ہوتا ہے تو اگر باری تعالیٰ کو اپنی ذات کا علم ہوگا تو ضروری ہے کہ یہاں پر نسبت پائی جاوے اور مغایرت بھی آجائے مگر ظاہر ہے کہ ذات باری تعالیٰ اور باری تعالیٰ میں تغایر نہیں دونوں متحد ہیں تو علم کی تعریف یہاں پر صادق نہیں آ رہی ہے۔ جواب یہ ہے کہ یہاں پر عالم اور معلوم کے درمیان مغایرت اعتباری موجود ہے اور وہ کافی ہے۔

والنظام نظام معتزلی (۱) کہتا ہے کہ باری تعالیٰ جمل اور قبح کے پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اس لئے

(۱) نظام کا پورا نام ابراہیم بن سيار ہے۔ یہ معتزلہ کا امام اور الکا مقتدا ہے۔ معتزلہ کے کلام میں فلسفہ ملانے کی ذمہ داری اس نے اٹھائی تھی۔ ۲۳۱ ہجری کو وفات پائے ہیں کھذا فی الاعلام للزردکلی۔

کہ اللہ اس کو جانتا ہے یا نہیں اگر جانتا ہے تو یہ شر ہے اگر نہیں جانتا ہے تو یہ جمل ہے اور اللہ تعالیٰ •
دونوں سے پاک ہے؟

جواب: خیر اور شر سب کا خالق اللہ تعالیٰ ہے لیکن ایک خلق قبیح ہے اور دوسرا کسب قبیح ہے خلق قبیح قبیح
نہیں بلکہ کسب قبیح قبیح ہے۔

والبلخی الخ بلخی (۱) کہتا ہے کہ باری تعالیٰ مثل مقدور العبد پر قادر نہیں اس لئے کہ بندہ جو کام کرتا
ہے یا تو طاعت ہے یا معصیت ہے یا عبث اور تینوں کام اُس کی شان سے منافی ہے۔

جواب یہ ہے کہ بندہ جب ان افعال کو کرتا ہے تو یہ کیفیات ظاہر ہو جاتی ہیں اور جب اللہ تعالیٰ کی
جانب اس کی نسبت ہو چونکہ اُس کے افعال معلل بالاعراض نہیں ہیں بلکہ وہ اعراض و دواعی سے منزہ ہے
اس لئے مثل مقدور عبد بدون اغراض کا اس سے صدور ممکن ہے۔

وعامة المعتزلة الخ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ نفس مقدور العبد پر قادر نہیں ورنہ نتائج لازم
آئے گا کہ باری تعالیٰ ایک فعل کا ارادہ کرے گا اور بندہ نہیں کرے گا تو اگر دونوں حاصل ہوگا تو یہ اجتماع
تقیہین ہے اگر دونوں حاصل نہیں ہوگا تو ارتقاع تقیہین ہے؟

جواب: یہ محض وہم ہے بندہ کا قدرت مؤثر نہیں ہے بلکہ جو اللہ تعالیٰ چاہتا ہے وہ وہی ہوگا خواہ بندہ
اس کو چاہتا ہے یا نہیں يفعل الله ما يشاء، وما تشاءون إلا ان يشاء الله، لہذا نتائج واقع ہی نہیں
کیونکہ نتائج کے لئے دونوں طرف کی برابری ضروری ہے اور اللہ کے سامنے انسان کی کیا حیثیت ہے۔

وله صفات لما ثبت من انه تعالى عالم قادر حي الي غير ذلك ومعلوم ان كلا
من ذلك يدل على معنى زائد على مفهوم الواجب وليس الكل الفاظا مترادفة وان
صدق المشتق على الشئ يقتضى ثبوت ماخذ الاشتقاق له فثبت له صفة العلم

(۱) اس کا پورا نام عبداللہ بن احمد بن منصور الکلبی ہے۔ ابوالقاسم بلخی اور خراسانی کے نام سے مشہور
ہے۔ یہ معتزلہ کا امام اور ان کے ایک فرقہ کعبیہ کا رئیس ہے اس کی ولادت ۲۷۳ھ اور وفات ۳۱۹ھ ہجری کو

ہوا ہے۔ الاعلام للزرکلی، ج ۳، ص ۶۵۔

والقدرة والحیوة وغير ذلك لا كما يزعم المعتزلة انه عالم لاعلم له وقادر
لاقدرة له الى غير ذلك فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لاسودله وقد نطقت
النصوص بثبوت علمه وقدرته وغيرهما ودل صدور الافعال المتقنة على وجود علمه
وقدرته لاعلى مجرد تسميته عالما وقادرا ﴿﴾

ترجمہ: اور خاص اس کے لئے کچھ صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم
قادر، حی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد
وصف پر دلالت کرتا ہے۔ اور یہ سب الفاظ مترادف نہیں ہیں اور یہ (بھی معلوم ہے) کہ اسم مشتق
کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذ اختلاف ہے کہ ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لہذا اس کے لئے علم
حیات، قدرت وغیرہ صفات ثابت ہیں ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہیں ان کے
لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہیں ان کے لئے قدرت ثابت نہیں ہے۔ وغیرہ ذاک اس لئے کہ
یہ تو صریح محال ہے ہمارے یہ کہنے کے درجہ میں ہے کہ فلاں چیز سیاہ تو ہے لیکن اس کے اندر
سیاہ بالکل نہیں ہے۔ اور نصوص بھی اس کے علم و قدرت وغیرہ صفات کے ثبوت پر شاہد ہیں اور
مستحکم افعال کا صدور بھی اس کے علم و قدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کہ محض اس کا عالم
اور قادر نام ہونے پر۔

تشریح: وله صفات الخ یہ قول باقبل کے ساتھ تعلق رکھتا ہے باقبل میں مصنفؒ نے کہا حقائق
الاشیاء ثابتہ والعلم بها متحقق والعالم بجميع اجزائه محدث ولا بدله من محدثٍ وله
صفات، پھر صفات کو جمع ذکر کرنے میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات کثیرہ
ہیں اور وہ آپس میں مترادف نہیں ہیں کیونکہ مترادف کی صورت میں تو اس کا ایک ہی معنی ہوگا پھر تو وہ ایک
صفت ہوگا اس لئے اسی وقت وہ صفات کہنا صحیح نہ ہوگا بلکہ وہ صفت کہنا صحیح ہوگا۔

وله صفات میں لہ خبر کو مقدم اور مبتدأ کو مؤخر اس لئے ذکر کیا کہ صفات مکررہ ہے اور مکررہ مبتدأ واقع
نہیں ہو سکتا جب تک اس کی تخصیص نہ کی جائے تو خبر کو مقدم کیا مبتدأ پر تخصیص کے لئے اس لئے کہ
تقدیم ما حقه التاخير بفيد الحصر والاختصاص کہ باری تعالیٰ کے لئے خاص صفات ہیں تو اس

کے ساتھ ایک اعتراض بھی دفع ہوا۔ اعتراض یہ تھا کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہیں تو ہمارے لئے تو بھی ثابت ہیں جس طرح اللہ تعالیٰ کے لئے صفت علم ہے اس طرح ہمارے لئے بھی ہے وغیرہ وغیرہ؟ جواب دیا گیا کہ باری تعالیٰ کے لئے خاص صفات ہیں جو مخلوق میں نہیں پائے جاتے یعنی مخلوق تو صرف نام ہی میں مشترک ہے صفات الہی کی شان ہی کچھ اور ہے۔

لما ثبت الخ یہ ثبوت صفات کی پہلی دلیل ہے کہ عقل اور شرع دونوں کے اعتبار سے باری تعالیٰ کے لئے عالم قادر وغیرہ ثابت ہے لہذا اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہوئے۔

و معلوم یہاں سے صفات کے ثبوت پر دوسری دلیل پیش ہو رہی ہے لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ دعویٰ ثبوت صفات ہے باری تعالیٰ کے لئے اور دلیل اس پر پیش کیا جاتا ہے کہ یہ واجب کے مفہوم سے زائد ہے لہذا آپ کا دلیل دعوے کے مطابق نہیں؟

جواب یہ ہے کہ یہ دونوں آپس میں لازم و ملزوم ہیں جو لوگ صفات کو مفہوم واجب سے زائد ہونے سے انکار کرتے ہیں اور اس کو عین مانتے ہیں تو گویا وہ صفات کے ثبوت سے انکار کرتے ہیں۔

دلیل یہ ہے کہ عرف اور لغت سے یہ بات معلوم ہے کہ ان اسماء مشفقہ میں سے ہر ایک ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے جو واجب کے مفہوم سے خارج ہے اور وہ معنی جو واجب کے مفہوم سے زائد ہے باری تعالیٰ کے صفات ہیں۔

ولیس الکحل الخ یہاں سے صفات کے ثبوت پر تیسری دلیل بیان ہو رہی ہے کہ وہ صفات آپس میں مترادف نہیں اس لئے کہ اگر وہ آپس میں مترادف ہو جائیں تو پھر وہ ایک ہی صفت بن کر صفات کیسے بن جائیں گے۔

وان صدق الخ یہاں سے چوتھی دلیل کا بیان ہے کہ جس چیز پر اسم مشتق صادق ہو جائے وہ اس کے لئے ماخذ اعتقاد کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے تو عالم اس کو کہا جاتا ہے جس کے لئے علم ثابت ہو اسی وجہ سے تو اس کو عالم کہا جاتا ہے ایسا نہیں ہے کہ عالم ہو اور اس کے لئے علم ثابت نہ ہو جس طرح معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے لیکن اس کے لئے علم ثابت نہیں قادر ہے لیکن قدرت ثابت نہیں یہ تو ظاہر ا باطل ہے یہ ہمارے اس قول کی طرح ہے کہ فلاں چیز سیاہ ہے لیکن اس میں سیاہی نہیں یا سفید ہے لیکن اس

میں سفیدی نہیں۔

وقد نطقت الخ یہاں سے شارح کا مقصود دلیل نقلی بیان کرنا ہے کہ نصوص باری تعالیٰ کے لئے علم قدرت وغیرہ کے ثبوت پر ناظر ہیں اسی طرح محکم افعال اور مشتمل بر عجایب ایجادات باری تعالیٰ کے لئے علم قدرت وغیرہ صفات کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں۔ لہذا عقلی اور نقلی دلائل کے ساتھ اللہ تعالیٰ کے لئے صفات ثابت ہو گئے پھر ان صفات میں بعض ذاتی صفات ہیں اور بعض صفات افعال ہیں۔ صفات ذاتی اشاعرہ کے نزدیک سات اور ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں جو کہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) حیات - (۲) علم (۳) ارادہ - (۴) قدرت - (۵) سمع - (۶) بصر - (۷) کلام - (۸) تکوین
اشاعرہ نے مؤخر الذکر کا انکار کیا ہے ان آٹھوں صفات پر تفصیلی گفتگو عنقریب آپ کے سامنے آ رہی ہے
ان آٹھ کے علاوہ باقی تمام صفات افعال ہیں۔

ولیس النزاع فی العلم والقدرة التي هي من جملة الكيفيات والملكات لما صرح به مشايخنا من ان الله تعالى حي وله حيوة ازلية ليست بعرض ولا مستحيل البقاء والله تعالى عالم وله علم ازلي شامل ليس بعرض ولا مستحيل البقاء ولا ضروري ولا مكسب وكذا في جميع الصفات بل النزاع في انه كما ان للعالم منا علما هو عرض قائم به زائد عليه حادث فهل لصانع العالم علم هو صفة ازلية قائمة به زالصة عليه وكذا جميع الصفات فانكره الفلاسفة والمعتزلة وزعموا ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته يسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك فلا يلزم تكثر في الذات ولا تعدد في القدماء والواجبات والجواب ما سبق ان المستحيل تعدد الذوات القديمة وهو غير لازم ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة وحيوة وعالما وحيثا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات۔

ترجمہ: اور نزاع اس علم اور قدرت کے بارے میں نہیں ہے جو من جملة کیفیات اور ملکات کے ہے اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حی ہیں اور ان کے لئے ایسی

حیات ہے جو ازیلی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہیں اور ان کیلئے ایسا علم ثابت ہے جو ازیلی ہے عام ہے نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے اور نہ ضروری ہے اور نہ کسی ہے اور اسی طرح تمام صفات کے بارے میں بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کے لئے ایسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے اس پر زائد ہے، حادث ہے تو کیا صانع عالم کے لئے بھی ایسا علم ہے جو اس کی ازیلی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو اس کی ذات پر زائد ہو اور اسی طرح تمام صفات کا حال ہو تو فلاسفہ اور معتزلہ نے اس کا انکار کیا اور یہ کہا کہ اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہیں کہ اس کی ذات کو معلومات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے عالم اور مقدرات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر کہا جاتا ہے۔ اسی طرح اس کے علاوہ اسماء صفات کا حال ہے لہذا نہ تو ذات واجب میں تعلق لازم آئے گا اور نہ قدماء اور واجبات کا تعدد لازم آئے گا اور جواب وہی ہے جو گزر چکا کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آ رہا ہے البتہ تمہارے اوپر مثلاً علم کے قدرت ہونے کا حیات ہونے کا عالم ہونے کا، قادر ہونے کا اور صانع عالم ہونے کا اور معبود خلق ہونے کا اور واجب تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کا اور دیگر محالات کا التزام عائد ہوتا ہے۔

تشریح: ولیس النزاع الخ یہ حقیقت میں ایک اعتراض کا جواب ہے اور محل اعتراض ولہ صفات ہے۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ اللہ کے لئے صفات ثابت ہیں اور صفات تو مستعمل البقاء ہونے کی وجہ سے حادث ہیں جس طرح انسان کے ساتھ پہلے علم نہیں تھا اب ہے اور کچھ عرصہ بعد یہ ختم ہو جائے گا لہذا صفات حادث ہیں؟

جواب: ہمارا نزاع اس میں نہیں ہے کہ وہ صفات باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں جو کیفیات اور عوارض ہیں کیونکہ صفات باری تعالیٰ تو ازیلی ہیں ہم ان کیفیات اور عوارض سے بحث ہی نہیں کرتے کیونکہ جو علم کیفیات اور عوارض کی جنس سے ہے باری تعالیٰ سے اس کی نفی پر ہمارا اور معتزلہ کا اتفاق ہے۔ تو پھر آپ بحث کس چیز سے کرتے ہیں جس میں آپ کا اور معتزلہ کا اختلاف ہے؟

جواب یہ ہے کہ ہماری نزاع اس بات میں ہے کہ جیسے ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اُس کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو کہ اس کی ذات سے زائد ہے اور عرض ہے اور حادث ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے لئے علم نام کی ایک صفت ثابت ہے جو اس سے زائد اور اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے تو اس میں ایک رائے فلاسفہ کی ہے اور ایک مشکمیں کی۔

فانکروہ الفلاسفۃ فلاسفہ اس سے منکر ہیں ان کے نزدیک صفات عین ذات واجب ہیں ان کے نزدیک اللہ کے لئے کوئی ایسی صفت نہیں کہ اللہ کی ذات سے زائد اور اُس کے ساتھ قائم ہو بلکہ اللہ کا عالم ہونا اور قادر ہونا ایک اضافی چیز ہے معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کی بنیاد پر اللہ عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق ہونے کی بنیاد پر اللہ تعالیٰ قادر ہیں لہذا ذات باری تعالیٰ من کل الوجوہ واحد ہے۔ فلاسفہ کی یہ رائے اس لئے ہے کہ تعدد قدماء اور تعدد وجہ لازم نہ آئے۔ فلاسفہ کا کہنا ہے کہ اگر صفات ذات باری تعالیٰ سے زائد لئے جائیں چونکہ صفات قدیم ہیں تو تعدد قدماء لازم آتا ہے اور یہ تعدد وجہ مستلزم ہے۔ مشکمیں کے نزدیک صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے زائد اور اس کے ساتھ قائم ہیں اور قدیم ہیں۔ اس سے تعدد قدماء لازم آتا ہے اور یہ تعدد وجہ مستلزم نہیں، اس کی بحث تفصیل سے ”القدیم“ کے بیان میں گزر چکا ہے کہ یہاں دو چیزیں ہیں۔ (۱) ذوات قدیم کا تعدد (۲) صفات قدیم کا تعدد۔ اول محال ہے نہ کہ ثانی اور صفات کو زائد علی الذات لینے میں ذوات قدیم کا تعدد لازم نہیں آتا جو محال ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ جائز ہے۔

و یلزم کون العلم الخ مشکمیں کی طرف سے فلاسفہ اور معتزلہ پر چند اعتراضات پیش کئے جاتے ہیں کہ فلاسفہ کی رائے سے بہت سارے محالات لازم آئیں گے، مثلاً صفات عین ذات باری تعالیٰ ہوں گی تو ذات الہی بھی ہر صفت کی عین ہوگی مثلاً علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ عین حیات ہے لہذا علم عین حیات ہے۔ اسی طرح علم عین ذات باری تعالیٰ ہے اور ذات باری تعالیٰ قادر ہے لہذا علم قادر ہوگا۔ اسی طرح ذات باری تعالیٰ عین علم ہے اور علم غیر قائم بالذات ہے لہذا ذات باری تعالیٰ بھی غیر قائم بالذات ہوگی۔ لہذا صفات کو عین ذات ماننے سے یہ تمام نقصانات لازم آئیں گے تو صفات کا عین ذات ہونا محال ہے۔

﴿اَزَلِيَّةٌ لَا كَمَا يَزْعُمُ الْكِرَامِيَّةُ مِنْ اَنْ لَهَا صِفَاتٌ لَكِنْهَا حَادِثَةٌ لَا مُسْتَحَالَةٌ قِيَامُ
الْحَوَادِثِ بِذَاتِهِ قَائِمَةٌ بِذَاتِهِ ضَرُورَةٌ اَنْهُ لَا مَعْنَى لَصِفَةِ الشَّيْءِ اِلَّا مَا يَقُومُ بِهِ لَا كَمَا يَزْعُمُ
الْمُعْتَزَلَةُ مِنْ اَنَّهُ مُتَكَلِّمٌ بِكَلَامٍ هُوَ قَائِمٌ بَغَيْرِهِ لَكِنْ مُرَادُهُمْ نَفْيُ كَوْنِ الْكَلَامِ صِفَةً لَهُ لَا
الْبَاتِ كَوْنُهُ صِفَةً لَهُ غَيْرَ قَائِمٍ بِذَاتِهِ﴾ -

ترجمہ: وہ صفات ازلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات
ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے (وہ صفات) اس کی
ذات کے ساتھ قائم ہیں اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے کہ صفت شئی کا کوئی معنی نہیں
سوائے اس چیز کے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو ایسا نہیں ہے جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ
ایسے کلام کی وجہ سے مشکلم ہیں جو ان کے غیر کے ساتھ قائم ہیں لیکن ان کا مقصد کلام کے اس کی
صفت ہونے کا انکار کرنا ہے تاکہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس کی ذات کے
ساتھ قائم نہیں ہے۔

تشریح: اَزَلِيَّةٌ الْخ یعنی یہ ہمہ ہے ولہ صفات کے لئے۔ یعنی اللہ کے لئے صفات ہیں اور اس کے ساتھ
قائم ہیں ازلی ہیں۔ اس عبارت سے مقصود کرامیہ کی تردید ہے۔

کرامیہ (۱) کہتے ہیں کہ اللہ کے لئے صفات ہیں لیکن یہ صفات حادث ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ اگر
اللہ کے لئے صفات ثابت کئے جائیں اور وہ صفات حادث ہو تو نعوذ باللہ ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث
ہونا لازم آجائے گا اور کرامیہ کی دلیل یہ ہے کہ صفات میں تغیر و تبدل آتا ہے مثلاً زید کی پیدائش سے پہلے
اس پر علم الہی ایک اعتبار سے تھا پھر پیدائش کے بعد دوسرے اعتبار سے پھر مرنے کے بعد تیسرے اعتبار
سے اس کے ساتھ علم الہی متعلق ہو گیا تو یہاں پر علم کے بارے میں تغیر و تبدل آیا ہے اور جس چیز میں تغیر
آتی ہے وہ حادث ہے لہذا صفات باری تعالیٰ بھی حادث ہیں ہم جواب میں کہتے ہیں کہ آپ جو صفات

(۱) کرامیہ بلخ الکاف و تشدید الراء اور بکسر الکاف و تخفیف الراء دونوں طرح بولنا صحیح ہے یہ محمد بن کرام کی
طرف منسوب ہو کر کرامیہ کہلاتے ہیں۔ اس باطل فرتے کا ظہور سلطان محمود بن بنگین کے دور حکومت میں ہوا۔

ثابت کرتے ہیں اس کے متعلقات حادث ہیں اور صفت وہی ایک ہے لہذا متعلقات کے حادث ہونے سے متعلقہ صفات کا حادث ہونا لازم نہیں آتا۔

صفات باری تعالیٰ کی چار قسمیں ہیں (۱) صفات حقیقیہ محضہ جس طرح حیوۃ - (۲) صفات حقیقیہ ذات الاضافۃ، سمع، بصر، قدرت، ارادہ، علم اور تکوین - ماتریدیہ کے نزدیک - (۳) اضافیہ محضہ، معنی، قبلیت، بعدیت - (۴) صفات سلبیہ - جس طرح لیس بمرض ولا جوہر۔

تو صفات حقیقیہ محضہ اور سلبیہ میں کسی قسم کی تغیر اور تبدل نہیں آتا؛ اور صفات حقیقیہ ذات الاضافۃ میں باعتبار متعلق کے فرق آتا ہے اور اضافیہ محضہ میں تغیر آتا رہتا ہے کبھی قبلیت ثابت ہوگی تو کبھی بعدیت۔

قائمة بذاتہ الخ یہ تہہ ہے ولہ صفات ازلیہ کے لئے۔ شارحؒ نے فرمایا ضرورۃ ان الخ اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ صفت کا تقاضا یہ ہے کہ صفت قائم بذاتہ ہو یعنی موصوف کے ذات سے قائم ہو۔ اور یہ نہیں ہو سکتا کہ صفت ایک چیز کا ہو اور قائم غیر کے ساتھ ہو اور ضمناً رد کرتے ہیں معتزلہ پر اگرچہ صراحۃً رد آگے کما یزعم المعتزلۃ کی عبارت سے آ رہا ہے۔

کما یزعم الخ یعنی اللہ کی تمام صفات اللہ تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں کیونکہ یہ بالکل بدیہی بات ہے کہ جب کسی شے کی کوئی صفت ہوگی تو وہ اُسی کے علاوہ کسی اور کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتی۔ معلوم ہوا کہ صفات باری تعالیٰ لازمی اور قطعی طور پر باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں جبکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ صفت تو ہے مگر اس صفت کا قیام ذات باری تعالیٰ کے ساتھ نہیں بلکہ غیر کے ساتھ ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں مگر یہ صفت کلام باری تعالیٰ کی جگہ غیر کے ساتھ قائم ہے جو کہ لوح محفوظ یا جبرئیل علیہ السلام ہے یا محمد ﷺ ہے۔

لکن مرادہم الخ سے ایک اعتراض کا جواب مقصود ہے وہ یہ کہ معتزلہ تو صفات باری تعالیٰ کو عین ذات مانتے ہیں علیحدہ نہیں مانتے ہیں مگر آپ کی بات سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ معتزلہ کے نزدیک ذات اور صفات غیر ہیں اور یہ صفت ذات کے علاوہ کسی غیر کے ساتھ قائم ہے؟

جواب یہ ہے کہ اُن کا مقصد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے کہ اللہ کے لئے یہ صفت ثابت نہیں بلکہ وہ موجد کلام ہے جو کسی غیر کے اندر موجود کر کے اُس کے ساتھ قائم کر دیتا ہے اور اللہ

کے لئے صفت کلام ثابت نہیں کیونکہ وہ اس کو حادث مانتے ہیں اور وہ کلام کی تقسیم لفظی اور نفسی کی طرف نہیں کرتے بلکہ صرف لفظی مانتے ہیں اور وہ حادث ہے البتہ ہمارے نزدیک کلام لفظی حادث اور نفسی قدیم ہے اور اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔ شکلم بمعنی موجد کلام لینے سے ہمارا جواب یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق مأخذ اشتقاق کے موصوف پر ہوگا نہ کہ اس کے موجد پر۔ مثلاً اسود کا اطلاق مأخذ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ موصوف چیز پر ہوگا نہ کہ اُس چیز کے ایجاد کرنے والے پر۔

﴿ولما تمسکت المعتزلة بان في البات الصفات ابطال التوحيد لما أنها موجودات قديمة مغايرة لذات الله تعالى فيلزم قدم غير الله تعالى وتعدد القدماء بل تعدد الواجب لذاته على ما وقعت الاشارة اليه في كلام المتقدمين والتصريح به في كلام المتأخرين من ان واجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته وقد كفرت النصارى باثبات ثلثة من القدماء فما بال الثمانية او اكثر اشار الى الجواب بقوله وهي لا هو ولا غيره يعنى ان صفات الله تعالى ليست عين الذات ولا غير الذات فلا يلزم قدم الغير ولا تكثر القدماء والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة ولكن لزومهم ذلك لا نهم البتوا الا قانيم الثلاثة هي الوجود والعلم والحياة وتسموها الاب والابن وروح القدس وزعموا ان اقنوم العلم قد انتقل الى بدن عيسى عليه السلام فجوزوا الا لفكاك والا انتقال فكانت ذوات متغايرة﴾۔

ترجمہ: اور جب معتزلہ نے (صفات کی نفی پر) یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال (لازم آتا) ہے کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور تعدد قدماء بلکہ تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ حقدین کے کلام میں اور صراحت متأخرین کے کلام میں ہو چکی ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے تو آٹھ یا اس سے زائد کا کیا حال ہوگا تو مصنف نے جواب کی طرف اپنے قول ”وہی لا ہو ولا غیرہ“ میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عین ذات

ہیں نہ غیر ذات ہیں پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ تعدد قدماء لازم آئے گا اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماء متعارفہ کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ انہوں نے تین اقاہیم ثابت کئے اور وہ وجود علم اور حیات ہیں اور ان کا (بالترتیب) اب، ابن، روح القدس نام رکھا اور یہ کہا کہ اقنوم علم عسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہوا، پس انہوں نے انفکاک اور انتقال جائز قرار دیا لہذا یہ سب متعارف ذوات ہوئیں۔

تشریح: ولما تمسك الخ سے شارح کا مقصود متن آتی کے لئے تمہید باندھنا ہے اور معتزلہ کی جانب سے وارد ہونے والے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اس بات پر تمام اہل السنۃ والجماعت کا اتفاق ہے کہ واجب تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ثابت ہیں جو واجب الوجود کے مفہوم سے زائد ہیں عین ذات واجب نہیں ہیں اس کے برخلاف معتزلہ صفات کی نفی کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات عین واجب ہیں اور صفات کے عین ذات واجب ہونے کا یہ مطلب ہے کہ جن افعال کے لئے صفات ثابت کی جاتی ہیں ان کے لئے اللہ کی ذات کافی ہے اس کی ذات سے زائد کوئی چیز اس کے لئے ثابت نہیں ہے۔ صفات کی نفی پر معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر باری تعالیٰ کے لئے ایسی صفات ہوں جو اس کی ذات کا عین نہ ہوں بلکہ اس کی ذات سے زائد چیز ہوں تو وہ اس کا غیر ہوں گی، اب وہ حادث تو ہوئیں سکتیں، ورنہ ان کے موصوف یعنی واجب تعالیٰ کا حادث ہونا لازم آئے گا۔ لاحالہ وہ قدیم ہوں گی لہذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا۔ نیز یہ صفات بہت سی ہیں تو تعدد قدماء بھی لازم آئے گا نیز اس سے قبل جیسا کہ مصنفؒ کے قول ”القدیم“ کی شرح میں حقدمین کے کلام میں اشارہ اور متاخرین کے کلام میں اس بات کی صراحت گزر چکی ہے کہ قدیم اور واجب مترادف ہیں۔ لہذا تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا۔ اور غیر اللہ کا قدیم ہونا اور تعدد قدماء و تعدد وجہاء یہ سب توحید کے منافی ہیں۔ پھر یہ کہ قائلین بالصفات میں بعض سات صفات بعض آٹھ اور بعض اس سے زائد مانتے ہیں۔ حالانکہ نصاریٰ صرف تین قدماء یعنی اب، ابن، روح القدس کے قائل ہونے سے کافر قرار دیئے گئے تو پھر سات یا آٹھ یا اس سے زائد قدماء ثابت کرنے والوں کے کفر کا کیا ٹھکانا ہوگا۔ مصنف نے معتزلہ کے استدلال کے جواب کی طرف اپنے قول وہی لاہو ولا غیرہ میں اشارہ کیا ہے اور محل اشارہ غیریت کی نفی ہے کیونکہ جب صفات اللہ تعالیٰ کا غیر نہیں ہیں تو

ان کے قدیم ہونے سے غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم نہیں آئے گا۔ نیز تعدد اور تکثر اشیاء متعدده اور متکثرہ کے درمیان تغائر بمعنی ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ممکن ہونے پر موقوف ہے اور جب صفات اللہ تعالیٰ کا اسی طرح آپس میں بھی ایک دوسرے کا غیر بایں معنی نہیں ہیں کہ ایک کا دوسرے سے انفکاک اور انتقال ہو سکے تو تعدد اور تکثر حقیقی نہیں ہوگا لہذا ان کے قدیم ہونے سے تعدد قدام یا تکثر قدام لازم نہیں آئے گا۔ حاصل یہ کہ مطلق تعدد قدام محال نہیں ہے بلکہ قدام متغائرہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متغائر نہیں ہیں نہ ذات واجب کا غیر ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔ لہم میں معتزلہ اور فلاسف کی تردید ہے اور لاغیرہ میں کرامیہ کی تردید ہے۔ فریق اول عینیت اور فریق ثانی غیریت کا قائل ہے اور ہم دونوں کا انکار کرتے ہیں۔

والنصارى وان لم يصروا الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں انہیں باہم متفاخر نہیں کہتے ہیں اس کے باوجود وہ کافر قرار دیئے گئے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تعدد قدماء توحید کے منافی ہے خواہ ان میں باہم تفاخر ہو یا نہ ہو لہذا اتہار یہ کہنا کہ مطلقاً تعدد قدماء محال نہیں بلکہ قدماء متفاخرہ کا تعدد محال ہے یہ درست نہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ نصاریٰ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان کے درمیان تفاخر کی اگرچہ انہوں نے صراحت نہیں کی ہے مگر ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدماء کے درمیان مغائرت لازم آتی ہے اور وہ بات یہ ہے کہ انہوں نے تین اقامت ثابت کئے ایک وجود جس کو لفظ اب سے تعبیر کرتے ہیں دوسرے علم جس کو لفظ ابن سے تعبیر کرتے ہیں تیسرے حیات جس کو روح القدس سے تعبیر کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا اس طرح انہوں نے انفکاک اور انتقال کو جائز قرار دیا اور انفکاک و انتقال جس کا نام غیریت اور تفاخر ہے ذوات میں ہوتا ہے لہذا یہ اقامت ثلاثہ متفاخرہ ذوات ہوئے تو جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ تکفر اور تعدد اس وقت تحقق ہوگا جب غیریت بمعنی انفکاک اور ایک دوسرے سے انتقال ممکن ہو لہذا نصاریٰ پر تکفر قدماء کے قول کا اہرام عائد ہوگا کیونکہ وہ جن تین قدماء کے قائل ہیں ان میں انفکاک اور انتقال جائز قرار دیتے ہیں اور اشاعرہ چونکہ صفات کو ذات واجب کا اسی طرح ایک صفت کو دوسری صفت کا غیر نہیں مانتے یعنی صفات کا ذات واجب سے اسی طرح ایک صفت کا دوسری صفت سے

انفکاک اور انتقال جائز نہیں قرار دیتے لہذا صفات کو قدیم کہنے سے ان پر تعذر و قدماء کے قول کا التزام عائد نہیں ہوگا۔ اقوم اقامیم کی جمع ہے یہ سریانی زبان کا کلمہ ہے۔ بعض علماء کے نزدیک اس کے معنی مفت کے اور بعض کے نزدیک بمعنی اصل ہے۔ نصاریٰ کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ انہوں نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے من النصاری الی اللہ کے جواب میں نحن انصار اللہ کہا تھا۔

﴿ولقائل ان يمنع توقف التعدد والکثیر علی الصفات بمعنی جواز الانفکاک للقطع بان مراتب الاعداد من الواجد والاثین والثلاثة الی غیر ذالک متعددة متکثرة مع ان البعض جزء من البعض والجزء لا یغایر الكل وایضاً لا یتصور نزاع من اهل السنة فی کثرة الصفات وتعددھا متغایرة کانت او غیر متغایرة فالاولی ان یقال المستحیل تعدد ذوات قدیمة لاذات وصفات وان لا یجتزئ علی القول بکون الصفات واجبة الوجود لذاتها بل یقال هی واجبة لا لغيرها بل لما لیس عینھا ولا غیرھا اعنی ذات اللہ تعالیٰ وتقدس ویکون هذا مراد من قال واجب الوجود بذاته هو اللہ وصفاته یعنی انها واجبة لذات الواجب تعالیٰ وتقدس اما فی نفسها فهي ممکنة ولا استحالة فی قدم الممكن اذا کان قائما بذات القدیم واجبا به غیر منفصل عنه فلیس کل قدیم الها حتی یلزم من وجود القدماء وجود الالهة لکن ینبغی ان یقال ان اللہ تعالیٰ قدیم بذاته موصوف بصفاته ولا یطلق القول بالقدماء لتلا یدھب الوهم الی ان کلاً منها قائم بذاته موصوف بصفات الالهية﴾۔

ترجمہ: اور معرض کے لئے گنجائش ہے کہ وہ تعدد اور تکثر کے تغایر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کر دے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتب اعداد مثلاً واحد، اثین، ثلاث وغیرہ متعدد اور تکثر ہیں باوجود اس کے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کا جزء ہیں اور جزء کل کا مغایر نہیں ہوتا نیز اہل سنت کی طرف سے صفات کے کثیر اور متعدد ہونے کے بارے میں نزاع کا تصور نہیں کیا جاسکتا خواہ وہ متغایر ہوں یا نہ ہوں لہذا مناسب یہ ہے کہ کہا جائے محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات مع صفات کا اور یہ کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ

کہنے کی جرات نہ کی جائے بلکہ کہا جائے کہ صفات واجب (بمعنی ثابت) ہیں اپنے غیر کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو نہ ان صفات کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنہوں نے یہ کہا کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں۔ یعنی صفات واجب بمعنی ثابت ہیں واجب تعالیٰ کی ذات کے لئے۔ بہر حال اپنی ذات کے اعتبار سے تو وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں۔ جب وہ قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے منفصل نہ ہو پس ہر قدیم الہ نہیں ہے کہ بہت سے قدماء کے وجود سے بہت سے الہ کا وجود لازم آئے، لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے قدیم ہے اپنی صفات کے ساتھ موصوف ہے اور قدماء کا قول نہ کیا جائے تاکہ اس بات کی طرف وہم نہ جائے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے صفات الوحیہ کے ساتھ متصف ہے۔

تشریح: مصنف رحمۃ اللہ نے معتزلہ کے اعتراض کا جواب لاهو ولا غیرہ سے دیا تھا جو کہ تفصیل سے گزر گیا یہاں اسی جواب پر بحث کرنا چاہتے ہیں تو فرمایا، ولقائل ان يمنع الخ صفات کی نفی پر معتزلہ کے استدلال کا مذکورہ جواب جس پر شارح نے مصنف کے قول "ولا غیرہ" کو محمول کیا تھا تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان انفکاک پر مبنی تھا کہ صفات قدیمہ ذات واجب کا اسی طرح باہم ایک دوسرے کا غیر نہیں کہ ان کا دوسرے سے انفکاک ممکن ہو لہذا تعدد اور تکثر متحقق نہیں ہوگا اور صفات کے قدیم ہونے سے تعدد قدماء لازم نہیں آئے گا اب شارح فرماتے ہیں کہ فریق مخالف کو تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کرنے کی گنجائش ہے کیونکہ مراتب اعداد میں سے بعض دوسرے بعض کے لئے جزء ہیں اور جزء وکل کے درمیان مغائرت نہیں ہے مثلاً آٹھ اور دس کہ ان میں سے اول ثانی کے لئے جزء اور ثانی اول کے لئے کل ہے مگر ان دونوں میں مغائرت بمعنی امکان انفکاک نہیں ہے کیونکہ آٹھ کا جو کہ جزء ہے اپنے کل یعنی دس سے انفکاک ممکن نہیں ہے ورنہ دس نہیں رہے گا بلکہ دو ہی رہ جائیگا اس کے باوجود آٹھ اور دس دونوں متعدد اور متکثر ہے معلوم ہوا کہ تعدد اور تکثر تغائر بمعنی امکان انفکاک پر موقوف نہیں ہے۔

من الواحد الخ من بیانہ ہے جو لوگ عدد کم منفصل قرار دیتے ہیں وہ واحد کو عدد ہی نہیں مانتے کیونکہ کم وہ عرض ہے جو بالذات قابل تقسیم ہو یعنی جس کیلئے اجزاء ہوں اور واحد بسیط ہے اس کے لئے اجزاء نہیں جن کی طرف اس کی تقسیم ہو سکے لہذا وہ عدد بھی نہیں ہوگا مگر جو لوگ عدد کی یہ تعریف کرتے ہیں کہ جو شمار کیا جائے ان کے نزدیک واحد بھی عدد ہے شارح کا کلام اسی مذہب پر مبنی ہے۔

وایضاً لا يتصور الخ یعنی اہل سنت میں سے بعض صفات حقیقہ کی تعداد سات بتلاتے ہیں علم، حیات، ارادہ، قدرت، سب، بصر، کلام اور بعض تکوین کو بھی صفت حقیقی قرار دیتے ہوئے آٹھ قرار دیتے ہیں اور بعض اس سے بھی زائد مانتے ہیں اس سے معلوم ہوا کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اہل سنت والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے خواہ ان میں تغائر مانا جائے یا نہ لہذا صفات کو قدیم ماننے سے تعدد قدماء بہر حال لازم آئے گا۔

فالاولیٰ ان يقال الخ یعنی جب اہل السنۃ والجماعت کا صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں کوئی نزاع نہیں تو پھر معتزلہ کے استدلال کا وہ جواب نہ دیا جائے جو تعدد صفات کے انکار پر مبنی ہے بلکہ صفات قدیمہ کا تعدد اور تکثر تسلیم کیا جائے اور کہا جائے کہ صفات کو قدیم ماننے سے ایک ذات مع اس کی صفات کا تعدد لازم آتا ہے اور یہ محال نہیں ہے بلکہ محال تو ذوات قدیمہ کا تعدد ہے جو ہم پر لازم نہیں آ رہا ہے کیونکہ ہم صفات کو معتزلہ کی طرح عین ذات نہیں کہتے کہ صفات قدیمہ کے متعدد اور کثیر ہونے سے ذوات قدیمہ کا تعدد اور تکثر لازم آئے۔ مصنف کا اپنے قول ”وہی لا ہو“ سے عینیت کی نفی کر کے اسی جواب کی طرف اشارہ ہے۔

وان لا یجتنع الخ اس کا عطف ان یقال پر ہے، معتزلہ نے اپنے استدلال میں کہا تھا کہ صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا اور قدیم اور واجب کے درمیان ترادف کے قول کی بنیاد پر صفات واجب لذاتہ بھی ہوں گی تو تعدد واجب لذاتہ بھی لازم آئیگا جو توحید کے منافی ہے بعض لوگوں نے معتزلہ کے اس استدلال کا جواب صفات کا واجب لذاتہ ہونا تسلیم کر کے دیا ہے کہ صفات واجبہ کا تعدد محال نہیں، بلکہ ذوات واجبہ کا تعدد محال ہے۔ شارح فرما رہے ہیں کہ توحید کے دلائل ذات اور صفات کی تفریق کے بغیر مطلقاً واجب الوجود کی وحدانیت پر دلالت کر رہے ہیں اس لئے صفات کو واجب الوجود

لذات کہنے کی جرات نہیں کرنی چاہئے اور یہ کہنا چاہئے کہ صفات واجب بمعنی ثابت ہیں اس ذات کے لئے جو عین صفات ہے اور نہ غیر صفات ہے یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات کے لئے اور جن لوگوں نے صفات کو واجب الوجود لذات کہا ان کی بھی یہی مراد ہے یعنی واجب بمعنی ثابت ہے اور لذات کا مطلب لذات اللہ تعالیٰ ہے۔ رہی یہ بات کہ صفات نفس الامر کے اعتبار سے کیا ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ممکن ہیں باوجود یہ کہ قدیم ہیں کیونکہ وہ باری تعالیٰ کی قدیم ذات کے ساتھ قائم ہیں اور جب ممکن کسی قدیم ذات کیساتھ قائم ہو تو اس کے قدیم ہونے میں کوئی استحالة نہیں اس تقریر کی رو سے مشہور کلیہ ”کل ممکن حادث“ میں ممکن سے وہ ممکن مراد ہوگا جو قدیم ذات کے ساتھ قائم نہ ہو۔

فليس كل قديم الہا الخ یہ شارح کے قول ولا استحالة فی قدم الممكن پر متفرع ہے، یعنی جب صفات قدیم ہونے کے باوجود ممکن ہیں تو ہر قدیم الہ نہیں ہو سکتا کہ متعدد صفات قدیمہ کے وجود سے متعدد آلہ کا وجود لازم آئے کیونکہ آلہ کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔

لكن ينبغي الخ یعنی احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ کہا جائے باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ اس کی صفات قدیم ہیں تاکہ عامۃ الناس جو ہر قدیم کو الہ سمجھتے ہیں اُن کو یہ وہم نہ ہو کہ ان صفات میں سے ہر صفت قائم بالذات اور صفات الوہیہ کے ساتھ متصف ہے۔

﴿ولصعوبة هذا المقام ذهب المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات والكرامية

الا نفى قدمها والاشاعة الا نفى غيريتها وعينيتها﴾۔

ترجمہ: اور اس مقام کے دشوار ہونے کی وجہ سے ہی معتزلہ اور فلاسفہ صفات کی نفی کی طرف اور کرامیہ صفات کے قدیم ہونے کی نفی کی طرف اور اشاعرہ صفات کے غیر ذات اور عین ذات ہونے کی نفی کی طرف گئے۔

تشریح: شارح کا مقصد اشارہ کرنا ہے اس مسئلے کی دشواری کی طرف۔ اللہ تعالیٰ کے لئے مذکورہ صفات کا اثبات اگرچہ عقل و نقل دونوں کے مطابق ہے مگر اس پر مختلف طریقوں سے اعتراضات وارد ہوتے ہیں چنانچہ ہر گروہ نے اپنی اپنی عقل کے حساب سے ان اعتراضات کو دفع کرنے کی کوشش کی، اور لوگوں کے اذہان مختلف ہیں اس بناء پر صفات کے بارے میں مختلف مذاہب ہو گئے، چنانچہ معتزلہ نے یہ

دیکھا کہ اگر صفات کو ثابت مانیں گے، تو حادث ماننے کی صورت میں اللہ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام اور قدیم ہونے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا۔ اور دونوں باتیں محال ہیں اس لئے وہ صفات کے ثبوت کا انکار کر بیٹھے اور کرامیہ نے صفات کو ثابت مانا، مگر تعدد قدماء کے لزوم سے بچنے کے لئے ان صفات کے قدیم ہونے کا انکار کیا اور کہا کہ صفات حادث ہیں اور باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام جائز ہے۔ اور اشاعرہ نے سوچا کہ صفات کو حادث ماننے کی صورت میں اللہ تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آتا ہے اس لئے صفات کو قدیم کہا پھر جب ان پر تعدد قدماء اور غیر اللہ کے قدیم ہونے کے لزوم کا اعتراض وارد ہوا تو یہ کہا کہ یہ صفات قدیمہ نہ عین ذات واجب ہیں اور نہ غیر ذات واجب ہیں۔

﴿فان قيل هذا في الظاهر رفع للنقيضين و في الحقيقة جمع بينهما لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الاخر فهو غيره والافعيه ولا يتصور بينهما واسطة قلنا قد فسروا الغيرية بكون الموجودين بحيث يقدر و لا يتصور وجود احدهما مع عدم الاخرى يمكن الانفكاك بينهما والعينية باتحاد المفهوم بلا تفاوت اصلا فلا يكونان نقضين بل يتصور بينهما واسطة بان يكون الشئ بحيث لا يكون مفهوما مفهوم الاخر ولا يوجد بدون كالجزم مع الكل والصفة مع الذات وبعض الصفات مع البعض فان ذات الله تعالى وصفاته اذلية والعدم على الازلي محال والواحد من العشرة يستحيل بقاء وه بدونها وبقاء وهابدون ه اذ هو منها فعدمها عدمه و وجودها وجوده بخلاف الصفات المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فتكون غير الذات كذا ذكره المشائخ﴾۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو بہ ظاہر ارتقاع نقیضین اور باطن میں اجتماع نقیضین ہے اس لئے کہ ایک شئی کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جاسکتا، ہم جواب دیں گے کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں سے ایک کا تصور کیا جاسکے دوسرے کے عدم کے ساتھ۔ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو اور عینیت کی

تفسیر دو چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے۔ لہذا یہ دونوں تقيض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جاسکے گا۔ بایں طور کہ ایک شئی ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر موجود بھی نہ ہو مثلاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کیساتھ (یہی معاملہ ہے) کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہے اور واحد من العشرۃ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا بقاء بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے۔ لہذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برخلاف صفات حادثہ کے کہ ذات کا قیام بغیر اس صفت معینہ کے محصور ہے لہذا وہ غیر ذات ہوں گی اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے۔

تشریح: فان قيل هذا الخ یہ مصنفؒ کے قول ”وہی لا ہو ولا غیرہ“ پر ایک اعتراض ہے اور اعتراض کی بنیاد عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض ہونے اور دونوں کے درمیان واسطہ نہ ہونے پر ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی تقيض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے ان دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں لہذا عینیت اور غیریت تقيضیں ہوئے سو مصنفؒ کے ظاہر قول سے عینیت اور غیریت دونوں کی نفی ہوتی ہے یہ ارتقاع تقيضیں ہے اور چونکہ تقيضیں میں سے ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوتی ہے اس بناء پر جب مصنفؒ نے کہا کہ صفات عین ذات نہیں اس سے معلوم ہوا کہ غیر ذات ہے پھر جب کہا کہ غیر ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عین ذات ہیں لہذا عینیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہوا یہ اجتماع تقيضیں ہے۔

لان المفہوم من الشئى الخ یہ اعتراض سابق کا جواب ہے جو عینیت اور غیریت کے درمیان تناقض نہ ہونے پر مبنی ہے حاصل جواب یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی تقيض نہیں ہیں، لہذا دونوں کی نفی ارتقاع تقيضیں نہیں کہلائے گی اور نہ ہر ایک کی نفی دوسرے کے ثبوت کو مستلزم ہوگی کہ اجتماع تقيضیں لازم آئے اور دونوں کے درمیان تناقض نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ تقيضیں کے درمیان واسطہ نہیں ہوتا اور عینیت اور غیریت کے درمیان واسطہ ہے کیونکہ مشائخ اشاعرہ نے عینیت کا تو وہی معنی ذکر کیا ہے

جو محترض نے بیان کیا ہے یعنی دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا۔ مگر غیریت کا دوسرا معنی ذکر کیا ہے، وہ یہ کہ دو چیزوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو یعنی دونوں میں سے ایک کا دوسرے سے انفکاک اور زوال ممکن ہو۔ غیریت کی اس تفسیر کی رو سے عینیت اور غیریت تقیہین نہیں ہوں گے بلکہ ان دونوں کے درمیان واسطہ ہو سکتا ہے۔ مثلاً دو چیزیں اس طرح کی ہوں کہ ان کا مفہوم ایک نہ ہو اور ان دونوں میں سے ایک کا دوسرے کے بغیر وجود نہ ہو۔ تو اتحاد فی المفہوم نہ ہونے کے سبب ان دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی، اور ایک دوسرے سے زوال و انفکاک نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوگی۔ مثلاً باری تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں اور چونکہ دونوں ازلی ہیں عدم اور زوال دونوں کا محال ہے۔ لہذا ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہیں لہذا صفات نہ عین ذات ہے نہ غیر ذات ہیں۔ اسی طرح صفات باری میں سے ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں اور ازلی ہونے کے سبب ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہیں، لہذا کوئی صفت دوسری صفت کی عین ہوگی نہ غیر ہوگی۔ اسی طرح جزء اور کل کا معاملہ ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں لہذا دونوں کے درمیان عینیت نہ ہوگی اور ایک دوسرے کے بغیر وجود نہیں ہو سکتا لہذا غیریت بھی نہیں ہوگی اور دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ جزء کا مفہوم یہ ہے کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہو اور کل کا مفہوم یہ ہے کہ جو دوسری چیزوں سے مرکب ہو، اور ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی مثال واحد من العشرہ اور عشرہ ہے کہ واحد جزء ہے عشرہ کا اور عشرہ اس کے لئے کل ہے اور واحد من العشرہ یعنی واحد کا جو عشرہ کا جزء ہے عشرہ کے بغیر وجود محال ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے بلکہ اس میں سے مثلاً تین کم ہو جانے کی وجہ سے سبہ رہ جائے اگرچہ اس میں بھی واحد موجود ہے مگر یہ واحد من العشرہ یعنی وہ واحد نہیں ہے جو عشرہ کا جزء تھا بلکہ یہ واحد من السبہ کہلائے گا اسی طرح عشرہ جو کہ کل ہے اس کا وجود واحد من العشرہ کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ واحد کے زوال و انفکاک سے عشرہ نہیں رہے گا بلکہ تسعہ رہ جائے گا۔ اسی طرح ہر جزء اور کل کا یہی حال ہے کہ ایک کا دوسرے سے زوال و انفکاک ممکن نہ ہونے کی وجہ سے ان کے درمیان غیریت نہیں۔ جس طرح دونوں کا مفہوم ایک نہ ہونے کی وجہ سے عینیت نہیں ہے۔

بخلاف الصفات المحدثة الخ او پر جس ذات اور اسکی صفات کے درمیان غیریت بمعنی امکان انفکاک کی نفی کی گئی تھی اس ذات سے ذات واجب اور ان کے صفات سے صفات واجب مراد تھیں برخلاف ہماری ذات اور ہماری صفات کے کہ یہ چونکہ حادث ہیں ان پر زوال اور عدم طاری ہوتا ہے۔ مثلاً آج ہم صحت کے ساتھ متصف ہیں کل کو یہ صفت باقی نہیں رہتی ہم سے اس کا زوال اور انفکاک ہو جاتا ہے ہم بیمار ہو جاتے ہیں اس کے باوجود ہماری ذات موجود رہتی ہے اور جب صفات حادثہ کا اپنے موصوف ذات سے زوال اور انفکاک ممکن ہے تو پھر صفات حادثہ اپنے موصوف کا غیر ہوں گی۔

فان قیام الذات بدون تلك الصفة المعينة الخ معین کی قید اس لئے لگائی گئی ہے، کہ مطلق صفت کے بغیر ذات کا وجود محال ہے اس لئے کہ مطلق صفت کا ایک فرد خود وجود بھی ہے تو مطلق صفت کے بغیر موجود ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وجود کے بغیر بھی موجود ہو اور یہ بدلتہ باطل ہے۔

﴿وفیه نظر لانهم ان ارادوا به صحة الانفکاک من الجانبین النقص بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل اذلا يتصور وجود العالم مع عدم الصانع لاستحالة عدمه، ولاوجود العرض كالسواد مثلاً بدون المحل وهو ظاهر مع القطع بالمغايرة اتفاقاً، وان اكتفوا بجانب واحد لزمّت المغايرة بين الجزء والکل وكذلك بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة وما ذکر من استحالة بقاء الواحد بدون العشرة ظاهر الفساد﴾۔

ترجمہ: اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ اگر انہوں نے (غیریت کی تعریف میں) امکان انفکاک سے جائین سے انفکاک کا ممکن ہونا مراد لیا ہے تو یہ تعریف عالم اور صانع عالم کی وجہ سے اور عرض محل کی وجہ سے ٹوٹ جائے گی کیونکہ صانع کا عدم محال ہونے کی وجہ سے صانع کے عدم کے ساتھ عالم کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور نہ ہی عرض مثلاً سواد کے وجود کا بغیر محل کے (تصور کیا جاسکتا ہے) اور یہ ظاہر ہے باوجود یہ کہ بالاتفاق مغایرت قطعی ہے اور اگر ایک ہی جانب سے کافی سمجھیں تو جزء اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغایرت لازم آئے گی۔ جزء کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے پائے جانے کا امکان قطعی ہونے کی وجہ

سے اور بغیر عشرہ کے بقاء کا محال ہونا جو ذکر کیا گیا ہے اس کا فساد ظاہر ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ نے غیریت کی جو تفسیر کی ہے وہ معتزلہ کے نزدیک محل نظر ہے۔ معتزلہ کی طرف سے اس پر اعتراض وارد ہے کہ آپ نے غیریت کی تفسیر جو انفکاک سے کی ہے تو آپ کی مراد انفکاک من الجائین ہے۔ (۲) یا جانب واحد سے انفکاک کافی ہے؟ اگر آپ کہیں کہ ہماری مراد انفکاک سے انفکاک من الجائین ہے تو پھر جہاں جائین سے انفکاک نہ ہو وہاں غیریت نہیں ہونی چاہئے جیسے عالم اور صانع عالم کہ صانع کا عالم سے انفکاک درست ہے اور عالم کا صانع سے انفکاک درست ہے اور عالم کا صانع سے انفکاک محال ہے۔ اسی طرح محل کا عرض سے انفکاک درست ہے مگر عرض کا محل سے درست نہیں جب آپ جائین مراد لیتے ہو تو پھر مذکورہ دونوں مثالوں میں غیریت نہیں ہونی چاہئے۔

اور اگر مراد غیریت سے یہ ہے کہ انفکاک من جانب واحد ہو تو پھر آپ کو کل اور جز اور اسی طرح ذات اور صفات کے درمیان مغایرت ثابت کرنی پڑے گی حالانکہ آپ یہاں مغایرت ثابت نہیں کرتے کیونکہ کل بغیر جز کے نہیں پایا جاتا مگر جز تو بغیر کل کے پایا جاتا ہے تو انفکاک من جانب واحد آیا اور اس کو آپ مغایرت کے لئے کافی سمجھتے ہیں لہذا ان کے درمیان مغایرت ثابت کر لو۔ ایسے ہی ذات اور صفات کے درمیان کہ ذات بغیر صفات کے پائی جاسکتی ہے مگر صفات بغیر ذات کے نہیں پائی جاسکتی تو انفکاک من جانب واحد آیا لہذا ان دونوں کے درمیان مغایرت کو ثابت کر لو۔

وَمَا ذَكَرَ السَّخِّیْہَا شارح نے فرمایا کہ جزء کا وجود بغیر کل کے ممکن ہے اور ماضی میں جزء اور کل کے درمیان غیریت بمعنی امکان انفکاک نہ ہونے کی مثال میں کہا تھا کہ جس طرح عشرہ کا بقاء بغیر واحد کے محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے۔ شارح اس کو دفع کر رہے ہیں کہ واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہونا فاسد ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے مثلاً تسع ہی رہ جائے تو تسع میں بھی واحد موجود ہے۔

ولا يقال المراد امکان تصور وجود کل منہما عدم الآخر ولو بالفرض وان

كان محالاً والعالم قد يتصور موجوداً ثم يطلب بالبرهان ثبوت الصانع بخلاف الجزء

مع الكل فانه كما يتمتع وجود العشرة بدون الواحد يتمتع وجود الواحد من العشرة بدون العشرة اذ لو وجد لما كان واحداً من العشرة والحاصل ان وصف الاضافة معتبر وامتناع الانفكاك حينئذٍ ظاهر لانا نقول قد صرحوا بعدم المغايرة بين الصفات بناء على انها لا يتصور عدمها لكونها ازلية مع القطع بانه يتصور وجود البعض كالعلم مثلاً لم يطلب اثبات البعض الآخر فعلم انهم يريدوا هذا المعنى مع انه لا يستقيم في العرض مع المحل ولواعبر وصف الاضافة لزم عدم المغايرة بين كل متضايقين كالأب والابن والاخوين كالعلة والمعلول بل بين الغيرين لان الغيرية من الاسماء الاضافية ولا قائل بذلك ﴿ ۱ ﴾ -

ترجمہ: اور یہ نہ کہا جائے، کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہوتا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگرچہ (دوسرے کا عدم) فرض ہو اگرچہ (مفروض) محال ہو اور عالم کے وجود کا تصور کر لیا جاتا ہے۔ پھر دلیل سے عالم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے برخلاف جزء اور کل کے کہ جس طرح عشرہ کا بغیر واحد کے وجود محال ہے اسی طرح واحد من عشرہ کا عشرہ کے بغیر وجود محال ہے، اس لئے کہ اگر اس کا وجود ہوگا تو وہ واحد من عشرہ نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصف اضافت معتبر ہے اور اس صورت میں انفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ مشائخ نے اس بنیاد پر کہ صفات کے عدم کا ان کے ازلی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جاسکتا صفات کے درمیان مغایرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے باوجود اس بات کے یقینی ہو نے کے کہ بعض صفات مثلاً علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دوسری کسی صفت کے اثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات معلوم ہوئی، کہ انہوں نے اس معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے علاوہ اس کے یہ بات عرض اور محل میں درست نہیں رہتی اور اگر وصف اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو اضافی چیزوں مثلاً اب اور ابن اور اخوین اور جیسے علت و معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغایرت نہ ہونی لازم آئے گی۔ اس لئے کہ غیریت اسماء اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

تشریح: معززہ کا سابق میں جو اعتراض گزرا تھا کہ آپ کی مراد یا تو انفسکاک من الجناہین ہے یا انفسکاک من جانب واحد جبکہ دونوں باطل ہیں۔ اشاعرہ نے جواب دیا کہ ہمارا مقصد ان دونوں میں سے کوئی بھی نہیں بلکہ ہم تو یوں کہتے ہیں کہ غیریت کا مفہوم یہ ہے کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں سے ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن ہو خواہ نفس الامر میں ان میں انفکاک نہ ہو لیکن تصور ایک کا دوسرے کے بغیر ہو جائے تو پھر اعتراض وارد نہ ہوگا کیونکہ عالم اگرچہ نفس الامر میں صانع عالم سے منفک نہیں ہے لیکن بغیر صانع کے عالم کا تصور ہو سکتا ہے اور بارہا ایسا ہوتا ہے کہ عالم کا تصور ہمارے ذہن میں ہوتا ہے اور صانع کا نہیں ہوتا اور اگر عالم کے تصور سے صانع کا تصور بھی لازم ہوتا تو پھر صانع عالم کے وجود پر دلائل پیش کرنا لغو فصل ہوتا حالانکہ اس کے اثبات پر دلائل پیش کیے جاتے ہیں لہذا عالم اور صانع کے درمیان ثابت ہوئی۔

اعتراض وارد ہے کہ اگر یہی بات ہے تو دس میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے ہو سکتا ہے اور واحد کے تصور کے بعد دس کو دلیل سے طلب کیا جاسکتا ہے تو پھر واحد اور دس کو بھی غیر کہو حالانکہ آپ ان میں مغایرت کے قائل نہیں؟ جواب یہ ہے کہ دس میں سے ایک کا تصور بھی بغیر دس کے نہیں ہو سکتا اور دس کا تصور بھی ایک کے بغیر نہیں ہو سکتا کیونکہ یہاں پر وصف اضافت معتبر ہے یعنی وہ ایک جو دس میں ہے اور وہ دس جو کہ ایک بھی اُس کا جز ہے لہذا اس تقریر سے معلوم ہوا کہ جز اور کل کے درمیان اور عالم اور صانع کے درمیان مغایرت ہے۔

لانا لنقول قد صرحوا بالغ شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب غلط ہے اس پر تین اعتراضات وارد ہیں۔ (۱) اس جواب کی صورت میں مشارح کے قول کی غلط ترجمانی ہوگی کیونکہ مشارح اشاعرہ اس بات پر متفق ہیں کہ صفات باری آپس میں مغایر نہیں اس لئے کہ سب ازلی ہیں اور غیریت کی اس تفسیر سے مغایرت لازم آتی ہے۔

(۲) اور اگر غیریت کی یہی تفسیر لیا جائے تو عرض جزئی اور محل جزئی میں مغایرت نہ ہونی چاہئے کیونکہ کسی عرض جزئی کا تصور بغیر محل جزئی کے نہیں ہو سکتا تو غیریت نہ ہوئی حالانکہ عرض اور محل بالاتفاق مغایر ہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ تفسیر غلط ہے۔

(۳) اگر اضافت کا اعتبار کیا جائے جیسے واحد من العشرہ تو اس میں دو خرابیاں لازم آتی ہیں پہلی خرابی یہ ہے کہ ہر دو متضائقین کے درمیان مغایرت نہ ہو کیونکہ ایک کا تصور دوسرے کے بغیر ممکن نہیں جیسے اب اور ابن یا جیسے علت اور معلول کہ ان سب کے درمیان علاقہ تضاد ہے حالانکہ اس کا کوئی قائل نہیں بہر حال اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ اگر غیرت کی مذکورہ تعریف کی جائے تو اس سے یہ تمام خرابیاں لازم آتی ہیں لہذا یہ باطل ہے۔

﴿فان قيل لم لا يجوز ان يكون مرادهم الهنا لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الوجود فانه يشترط الاتحاد بينهما بحسب الوجود ليصح الحمل والتغاير بحسب المفهوم ليفيد كما في قولنا الانسان كاتب بخلاف قولنا الانسان حجر فانه لا يصح وقولنا الا نسان انسان فانه لا يفيد قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة مع ان الكلام فيه ولا في الاجزاء الغير المحمولة كالأول واحد من العشرة واليد من زيد﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ ”لا هو ولا غيره“ سے مشارح کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر تاکہ حمل مفید ہو جیسا کہ ہمارے قول ”الا نسان كاتب“ میں برخلاف ہمارے قول ”الا نسان حجر“ کے کہ وہ صحیح نہیں اور (برخلاف) ہمارے قول ”الا نسان انسان“ کے کہ وہ مفید نہیں ہم کہیں گے کہ یہ بات عالم قادر جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلہ میں درست ہے۔ علم و قدرت جیسے چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام اسی بارے میں ہے اور نہ اجزاء غیر محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اور يد زيد میں درست ہوگی۔

تشریح: فسان قيل الخ یہاں سے شارح کا مقصود اشاعرہ کی طرف سے غیرت کی ایک عمدہ توجیہ پیش کرنا ہے اور ساتھ ساتھ اجزاء محمولہ اور غیر محمولہ کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ صاحب موافق نے اشاعرہ کے قول ”لا هو ولا غيره“ کی ایک ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے ارفاق نقیہین اور اجتماع نقیضین کے

لزم کا اعتراف وارد نہیں ہوتا۔ انہوں نے موافق میں جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ صفات ذات پر محمول ہوتی ہیں اور ذات ان کے لئے موضوع ہوتی ہے اور موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد یعنی خارج میں دونوں کا ایک ہی مصداق ہونا ضروری ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے دونوں کا متغایر ہونا ضروری ہے تاکہ حمل مفید ہو۔ جیسے انسان کا جب کہ موضوع اور محمول وجود خارجی میں متحد ہیں خارج میں جو ذات انسان کا مصداق ہے وہی کا جب کا مصداق ہے مگر مفہوم لغوی کے اعتبار سے دونوں میں تغایر ہے۔ برخلاف ”الانسان حجو“ کہ موضوع اور محمول کے درمیان وجود خارجی کے اعتبار سے اتحاد نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل درست ہی نہیں اور برخلاف ”الانسان انسان“ کے کہ موضوع اور محمول کے درمیان مفہوم کے اعتبار سے مغایرت نہ ہونے کی وجہ سے یہ حمل مفید نہیں کیونکہ حمل کے مفید ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لفظ موضوع سے جو معنی سمجھ میں آتا ہے لفظ محمول سے اس سے زائد کوئی بات معلوم ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے، تو صاحب موافق کا یہ کہنا ہے کہ جب صفات اپنے موصوف ذات پر محمول ہوتی ہیں اور محمول اپنے موضوع کا وجود خارجی میں عین اور مفہوم میں اس کا غیر ہوتا ہے تو ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ اشاعرہ کی مراد ”لا هو ولا غیرہ“ سے یہ ہو کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجود خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں بلکہ عین ہیں جس طرح ہر محمول اپنے موضوع کے مقابلہ میں اسی طرح ہوتا ہے۔ اس صورت میں عینیت اور غیریت کی جہتیں بدل جانے کی وجہ سے نہ ارتفاع تقیہین لازم آئے گا اور نہ اجتماع تقیہین۔

قُلْنَا الْخَبْرُ لَمْ يَأْتِ بِمَجْزُوءٍ كَاجَابِہٖ حَاصِلُہٗ یَہٗ ہُکَ عِلْمِ، قَدْرَتِ، سَمْعِ وَبَصَرِ وَغَیْرَہٗ صِفَاتِہٖنَ جُودِ ذَاتِہٖنَ پَرِ مَحْمُولِہٖنَ ہُوتِی، چنانچہ اللہ علم ہا اللہ قدرہ نہیں کہا جاتا بلکہ ذات واجب پر محمول اسماء صفات عالم، قادر، سميع و بصیر وغیرہ ہوتے ہیں، جو صفات سے مشتق ہیں، لہذا مذکورہ توجیہ اسماء صفات عالم قادر وغیرہ کے بارے میں تو درست ہوگی صفات مثلاً علم و قدرت وغیرہ کے بارے میں یہ توجیہ درست نہیں ہوگی حالانکہ اشاعرہ کا قول ”ہی لا هو ولا غیرہ“ صفات کے بارے میں ہے نہ کہ اسماء صفات کے بارے میں۔

وَلَا فِی الْاِجْزَاءِ الْغَیْرِ الْمَحْمُولَةِ الْخَبْرُ اِجْزَاءِ غَیْرِ مَحْمُولَہٗ مَثَلًا وَاحِدٍ مِّنَ الْعَشْرِہٖہٗ اِیْنَہٗ کُلِّ عَشْرَہٗ پَرِ

اور ید زید اپنے کل یعنی زید پر محمول نہیں ہوتا، پس واحد من العشرہ اور اس کے کل عشرہ کے درمیان اسی طرح ید زید اور اس کے کل زید کے درمیان نہ عینیت ہے اور نہ غیریت ہے اس کے باوجود ان دونوں پر لاہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے۔

واضح رہے کہ مرکبات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) ذہنیہ۔ (۲) خارجیہ۔ مرکبات ذہنیہ کے اجزاء کا کل پر بھی حمل جائز ہے اور آپس میں اجزاء کے اندر بھی حمل جائز ہے جیسے الانسان لاطبق یا الانسان حیوان۔ ان کو اجزاء محمولہ کہتے ہیں مرکبات خارجیہ میں نہ تو کل کا جز پر حمل جائز ہے اور نہ اجزاء میں سے بعض کا بعض پر حمل جائز ہے لہذا انہیں کہہ سکتے کہ سینٹ مکان ہے یا لوبا کمرہ ہے۔ ان کو اجزاء غیر محمولہ کہتے ہیں۔

اب سمجھئے کہ ایک کا دس پر اور دس کا ایک پر حمل درست نہیں لہذا انہیں کہہ سکتے کہ ایک دس ہے یا دس ایک ہے کیونکہ یہ موجودات ذہنیہ میں سے نہیں ہے۔

وذكر في التبصرة ان كون الواحد من العشرة واليد من زيد غير مما لم يقل به احد من المتكلمين سوى جعفر بن حارث وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك من جهالاته وهذا لان العشرة اسم لجميع الافراد متناول لكل فرد مع اغياره فلو كان الواحد غير هالصار غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها هذا كلامه ولا يخفى ما فيه۔

ترجمہ: اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ واحد من العشرہ اور ید زید کا اس کا غیر ہونا ایسی بات ہے جس کا جعفر بن حارث کے علاوہ متکلمین میں کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں اس نے تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور یہ بات اس کی دیگر جاہلانہ باتوں میں سے شمار کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افراد اور اکائیوں کا نام ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ افراد کے ساتھ شامل ہے۔ پس اگر واحد عشرہ کا غیر ہوگا۔ اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ (لازم آئے گا) کہ عشرہ بغیر واحد کے موجود ہو۔ اور اسی طرح اگر ید زید کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا۔ یہ صاحب تبصرہ کی بات تھی اور اس کے اندر جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں ہے۔

تشریح: وذكر فی التبصرة الخ یہاں سے شارح کا مقصود اپنی بات پر شیخ ابوالمعین (۱) کے قول سے سند پیش کرنا ہے اور پھر آخر میں ولا یخفی ما لہیہ سے اس پر اعتراض نقل کرتا ہے۔ ابھی ماستق میں کہا تھا، کہ اجزاء غیر محمولہ نہ اپنے کل کا عین ہیں اور نہ ان کا غیر ہیں اس کے باوجود صاحب مواقف کی توجیہ لا ہو بحسب المفہوم ولا غیرہ بحسب الوجود صادق نہیں ہے اور اب اجزاء غیر محمولہ کا اپنے کل کا غیر نہ ہونے پر شیخ ابوالمعین کے قول سے سند پیش کر رہے ہیں شیخ ابوالمعین نے اپنی کتاب تبرہ میں ذکر کیا ہے کہ واحد من العشرہ کا عشرہ کے غیر ہونے کا اور یہ زید کے زید کے غیر ہونے کا مشکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے حتیٰ کہ معتزلہ بھی اس کے قائل نہیں صرف جعفر بن حارث معتزلی اس کا قائل ہے جس پر تمام معتزلہ نے اس کی مذمت کی ہے اور اس کی اس بات کو اس کی جہالت پر محمول کیا ہے اس لئے کہ عشرہ ان تمام افراد اکائیوں کے مجموعہ کا نام ہے جن سے وہ مرکب ہے اور ہر اکائی کو باقی اکائیوں کیساتھ شامل ہے لہذا ہر اکائی پر صادق آئے گا کہ وہ باقی نو اکائیوں کے ساتھ ملکر عشرہ ہے پس اگر واحد من العشرہ عشرہ کا غیر ہوگا تو چونکہ اس عشرہ میں خود بھی داخل ہے اس لئے اپنا بھی غیر ہوگا، نیز جب واحد اور عشرہ میں مغایرت ہوگی درناحالیہ شی اپنی مغایرہ کے بغیر پائی جاتی ہے تو عشرہ کا بدوں واحد کے پایا جانا لازم آئے گا۔ اسی طرح اگر یہ زید غیر زید ہوگا تو اپنا بھی غیر ہونا لازم آئے گا کیونکہ زید میں وہ بھی داخل ہے اور مغایرۃ الشی لنفسہ باطل ہے۔

ولا یخفی ما لہیہ الخ کیونکہ شی کا کسی چیز میں داخل ہونا عدم مغایرت پر دلالت نہیں کرتا نیز عشرہ تمام آحاد کے مجموعہ کا نام ہے ہر واحد کو عشرہ نہیں کہیں گے۔ لا یخفی کے ذریعے شارح اس بات کی ضعف کی طرف اشارہ کر رہے ہیں۔

(۱) آپ کا ام سیف الحق اور کنیت ابوالمعین ہے۔ نصف کے علاقے سے تعلق رکھنے کی وجہ سے نسلی کہلاتے

ہیں۔ آپ کے کتاب کا نام تبرہ الادلۃ ہے۔

﴿وہی ای صفاتہ الازلیۃ العلم وہی صفۃ ازلۃ تنکشف المعلومات عند تعلّقها بہا والقدرة وہی صفۃ ازلۃ توثر فی المقدورات عند تعلّقها بہا والحوۃ وہی صفۃ ازلۃ توجب صحة العلم والقوة وہی بمعنی القدرة والسمع وہی صفۃ تتعلق بالمسموعات والبصر وہی صفۃ تتعلق بالمبصرات فتدرك بہما ادراكا تاما لا علی سبیل التخیل والتوہم ولا علی طریق نالرحاسۃ ووصول ہواء ولا یلزم من قدمہما قدم المسموعات والمبصرات کما لا یلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانہا صفات قديمة لها تعلقات بالحوادث﴾۔

ترجمہ: اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات ازلہ (ایک تو) علم ہے اور وہ ایک ایسی ازلہ صفت ہے جس سے معلومات منکشف ہوتی ہیں ان کے ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت، اور (دوسری صفت) قدرت ہے اور وہ ایک ایسی ازلہ صفت ہے جو مقدورات میں موثر ہوتی ہے ان (مقدورات) کیساتھ اس (صفت) کا تعلق قائم ہونے کیوقت اور (تیسری صفت) حیاۃ ہے اور وہ ایک ایسی ازلہ صفت ہے جو علم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے اور قوت ہے یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے اور (چوتھی صفت) سمع ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہے اور (پانچویں صفت) بصر ہے اور وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے، پس ان دونوں (قوتوں) کے ذریعے انکشاف تام ہوتا ہے نہ خیال اور وہم کے طریقہ پر اور نہ حاسہ بصر کے متاثر ہونے اور نہ (حاسہ سمع میں) ہوا پہنچنے کے واسطے سے اور ان دونوں (قوتوں) کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح: وہی الخ اب تک صرف اتنی بات معلوم ہوئی کہ اللہ تعالیٰ کی بہت ساری صفات ہیں اب اُن کی تفصیل بیان کی جا رہی ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک باری تعالیٰ کی صفات ھقیقہ سات ہیں، علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، ارادہ، کلام، اور ماتریدیہ کے نزدیک صفات ھقیقہ کی تعداد آٹھ ہے، جن میں سات تو وہی مذکور صفات ہیں اور آٹھویں صفت نگوین ہے مصنفؒ ماتریدی ہیں اس لئے انہوں نے صفات کی تعداد

آٹھ بیان کی ہے۔ ان سات یا آٹھ کا نام صفات ذاتیہ ہے، ان کے علاوہ کو صفات افعال کہا جاتا ہے۔
 اشاعرہ کا کہا ہے کہ کنوین مستقل مفت نہیں جبکہ ماترید یہ مفت کنوین کو مستقل مفت مانتے ہیں۔
 ہی کے بعد صفاتہ الازلیۃ نکال کر مرجع بنانا چاہتے ہیں جس کا تذکرہ ولہ صفات ازلیۃ میں گزر چکا ہے۔

وہی صفة الخ ازلیت کی قید بتلا رہی ہے کہ یہ تعریف مطلق علم کی نہیں بلکہ علم الہی کی تعریف ہے۔
 تعریف کا حاصل یہ ہے کہ علم الہی سے مراد اللہ تعالیٰ کی ایک ایسی ازلی مفت ہے جس کا معلوم ہو سکے والی
 اشیاء کیساتھ تعلق قائم ہونے کے وقت وہ اشیاء منکشف اور معلوم ہو جاتی ہیں۔

تکشف المعلومات الخ معلومات سے مراد وہ اشیاء ہیں، جن کے اندر معلوم بننے کی استعداد ہے
 جو معلوم ہو سکتی ہیں گویا انہیں بالقوۃ کے درجہ میں معلوم کہا لہذا یہ اشکال وارد نہیں ہوگا کہ انکشاف کسی چیز
 کے معلوم ہونے ہی کا نام ہے اس بناء پر معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت تحصیل حاصل ہے۔ علم کے
 ازلی ہونے پر یہ اشکال وارد کیا جاتا ہے، کہ ازل میں اگر علم الہی اس بات سے متعلق تھا کہ زید گھر میں
 ہے تو یہ خلاف واقع ہونے کی وجہ سے جہل ہوگا کیونکہ ازل میں نہ زید کا وجود تھا نہ گھر کا اور اگر علم الہی کا
 تعلق اس بات سے تھا کہ زید داخل ہوگا تو زید کے داخل ہونے کے بعد علم الہی اس بات سے متعلق ہوگا
 کہ زید داخل ہے اور اس کے گھر سے نکل جانے کے بعد اس بات سے متعلق ہوگا کہ زید گھر میں داخل تھا
 ، لہذا علم الہی میں تغیر لازم آیا، اور تغیر حدوث کو مستلزم ہے جو ازلیت کے منافی ہے جواب اس اشکال کا یہ
 ہے کہ یہ تغیر تعلق میں ہوا کہ کبھی دخول استقبالی کے ساتھ کبھی دخول حالی اور کبھی دخول ماضی کے ساتھ ہوا
 اور تعلقات کا تغیر مفت متعلقہ کے تغیر کو مستلزم نہیں، مثلاً آئینہ کا تعلق کبھی سامنے والے انسان سے ہوتا ہے
 اس وقت انسان کی صورت کا عکس آئینہ میں نظر آتا ہے، اور کبھی اس کا تعلق سامنے گزرنے والے گھوڑے
 سے ہوتا ہے اس گھوڑے کی صورت آئینہ میں منکس ہوتی ہے تو آئینہ کے تعلق میں تغیر ہوا مگر خود آئینہ میں
 کوئی تغیر نہیں۔ یا جب انسان کسی کھمبے کے ارد گرد گھومتا ہے تو کبھی وہ کھمبے کی سمت میں ہوتا ہے اور کبھی
 دوسری سمت میں تو یہ جھٹ اور سمت کا بدلنا گھومنے والے کے اعتبار سے ہے جبکہ کھمبا اپنی جگہ قائم ہے۔

مفت علم کے بارے میں حکماء اور علماء کے اقوال نقل کیے جا رہے ہیں۔ (۱) ارسطو نے کہا کہ علم اُس

صورت کا نام ہے جو ذات باری تعالیٰ میں مرقم اور منقوش ہے ان نقوش کا نام علم ہے اور نقوش کی کثرت سے باری تعالیٰ جو کہ واحد حقیقی ہے میں کثرت کا لہروں نہ ہوگا کہ وہ نقوش اور تصاویر مؤخر ہیں اور ذات باری کے ساتھ لازم اور ملزوم ہیں۔

(۲) شیخ شہاب الدین سہروردی رحمہ اللہ کے نزدیک علم ذات باری تعالیٰ اور معلومات کے درمیان نسبت کا نام ہے جبکہ نسبت انہماکی واضح اور منکشف ہوتی ہے۔

(۳) افلاطون کے نزدیک علم اُن نقوش اور تصاویر کا نام ہے جو ذات باری کے ساتھ قائم ہیں۔

وہی صفة ازلية لوثر الخ یہ صفت قدرت کی تعریف ہے اشاعرہ جو تکوین کے مستقل صفت ہونے کی نفی کر کے صفاتِ ہعیہ کی تعداد سات بتلاتے ہیں وہ تکوین کا مرقع قدرت ہی کو قرار دیتے ہیں یعنی تکوین کوئی مستقل صفت نہیں بلکہ قدرت کا کسی چیز کے ایجاد کے ساتھ تعلق ہی تکوین کہلاتا ہے۔ گویا قدرت ہی شئی کے وجود میں موثر ہے اس کے برخلاف ماترید یہ کہتے ہیں کہ قدرت صفتِ معصیہ ہے یعنی قدرت اللہ تعالیٰ سے شئی کے صدور کو ممکن بنانے والی ہے، اور ارادہ صفتِ مرجیہ ہے جو شئی کے وجود کو اس کے عدم پر ترجیح دیتی ہے اور تکوین صفتِ موثرہ ہے اس کے تعلق سے شئی وجود میں آجاتی ہے لیکن مصنف باوجود اس کے کہ وہ ماترید یہی ہیں قدرت کی تعریف میں ان کا قول ”توثر فی المقدورات“ بظاہر اشاعرہ کے مذہب پر مبنی ہے جو قدرت کو صفتِ موثرہ قرار دیتے ہیں الا یہ کہ کہا جائے کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ قدرت شئی کو واجب تعالیٰ سے ممکن الصدور بنانے میں موثر ہے اس صورت میں قدرت صفتِ معصیہ ہی ہوگی۔ والقسوة الخ قوت اور قدرت دونوں مترادف ہیں۔ قدرت کے بعد قوت ذکر کرنے میں ایک تو مترادف کی طرف اشارہ مقصود ہے اور دوسرا فائدہ اس سے یہ ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے قوی کا استعمال صحیح ہے۔ قرآن پاک میں مستعمل ہے وهو القوی العزیز۔

لا علمی سبیل التخیل الخ یہ سبب اور بصر کی تعریف کا تہہ ہے تاکہ مخلوقات کی صفت سبب اور بصر سے ممتاز ہو جائے خزانہ خیال میں جمع شدہ صورتوں کا ادراک تخیل کہلاتا ہے اور محسوسات میں پائی جانے والی غیر محسوس معانی اور کیفیات کا ادراک توہم کہلاتا ہے۔

ولا علمی لائلر حساسة الخ اس سے ایک شبہ کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ سبب اور بصر سے ادراک اس

وقت حاصل ہوگا، جب حاسہ سمع اور بصری مسوع اور بصر کا اثر قبول کرے نیز سماع کے لئے کان کے سوراخ کی گہرائی میں ہوا کا پہنچنا بھی ضروری ہے، اور اللہ تعالیٰ انفعال اور تاثر سے اسی طرح اعضاء جوارح سے پاک ہے، جواب کا حاصل یہ ہے، کہ حاسہ سمع اور بصر کا مسوع اور بصر سے متاثر ہونا حیوانات میں ہوتا ہے واجب تعالیٰ کو ان پر قیاس کرنا درست نہیں۔ درحقیقت اس عبارت سے مقصود معتزلہ کی تردید ہے وہ کہتے ہیں کہ جس طریقے سے ہم مسوعات اور مبصرات کا ادراک بذریعہ حواس کرتے ہیں ٹھیک اسی طرح باری تعالیٰ کو بھی ضرورت ہے گویا مبصرات اور مسوعات کے لئے معتزلہ تاخیر حواس کو ضروری سمجھتے ہیں لہذا ان کی تردید کی گئی۔

ولا يلزم الخ یہ بھی فلاسفہ کے ایک اشکال کا جواب ہے اشکال یہ ہے کہ سمع اور بصر کے ازلی ہونے سے ان کے متعلقات (فتح اللام) کا ازلی ہونا لازم آتا ہے حالانکہ وہ حادث ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے قدیم ہونے سے اس کے متعلقات (فتح اللام) کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا جس طرح علم اور قدرت کے قدیم ہونے سے ان دونوں کے متعلقات یعنی معلومات اور مقدورات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ یہ صفات یعنی سمع، بصر، علم اور قدرت وغیرہ قدیم اور ازلی صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہیں اور وجود صفت کے لئے ضروری نہیں کہ اس کا کسی سے تعلق بھی ہو مثلاً جس وقت کوئی آواز نہیں ہوتی ہے اس وقت بھی ہمارے اندر صفت سمع موجود ہوتی ہے باوجود یہ کہ اس وقت کسی مسوع سے اس کا تعلق نہیں اسی طرح سے مذکورہ صفات باری ازل سے موجود ہیں مگر ازل میں ان کا کسی چیز سے تعلق نہیں تھا جس سے ان متعلقات (فتح اللام) کا قدیم اور ازلی ہونا لازم آئے۔

﴿وَالْإِرَادَةُ وَالْمَشِيَّةُ وَهَمَا عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةِ فِي الْحَيِّ تَوْجِبُ تَخْصِيصَ أَحَدِ الْمَقْدُورِينَ فِي أَحَدِ الْأَوْقَاتِ بِالْوُقُوعِ مَعَ اسْتِوَاءِ نِسْبَةِ الْقُدْرَةِ إِلَى الْكُلِّ وَكَوْنِ تَعْلُقِ الْعِلْمِ تَابِعًا لِلْوُقُوعِ - وَفِيمَا ذَكَرْنَا تَنْبِيْهُ عَلَى الرَّدِّ عَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَشِيَّةَ قَدِيمَةَ وَالْإِرَادَةَ حَادِثَةً قَائِمَةً بِذَاتِ اللَّهِ تَعَالَى وَعَلَى مَنْ زَعَمَ أَنَّ مَعْنَى إِرَادَةِ اللَّهِ لِفَعْلِهِ أَنَّهُ لَيْسَ بِمَكْرَهٍ وَلَا سَاهٍ وَلَا مَغْلُوبٍ وَمَعْنَى إِرَادَتِهِ فَعَلَ غَيْرِهِ أَنَّهُ أَمَرَهُ كَيْفَ وَقَدْ أَمَرَ كُلُّ مُكَلَّفٍ بِالْإِيمَانِ وَسَائِرِ الْوَاجِبَاتِ وَلَوْ شَاءَ لَوْ قَعَّ﴾

ترجمہ: اور (چھٹی صفت) ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کیساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے باوجود مقدرین میں سے ایک کو کسی ایک وقت میں واقع ہونے کیساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے۔ اور مذکورہ متن میں ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے، اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کے تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ سہو کرنے والا ہے نہ مغلوب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا امر فرمانے والا ہے (ایسا) کیسے ہو سکتا ہے دراصل حالیکہ اس نے ہر مکلف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

تشریح: ماتن رحمۃ اللہ علیہ بقیہ صفات باری تعالیٰ کی بیان اور توضیح فرماتے ہیں ایک صفت ارادہ ہے اور ایک مشیت، یہ دونوں لفظیں مترادفین ہیں۔

اعتراض وارد ہے کہ جب ارادہ و مشیت لفظیں مترادفین ہیں تو ایک کا ذکر کافی تھا اتنے طول سے کیوں کام لیا؟ جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ لفظیں مترادفین ہیں لیکن قرآن کریم میں دونوں علیحدہ مستعمل ہیں باری تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ“ ”إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ“ جب ماتن نے ان دونوں صفات کو ذکر کیا تو اس کے ساتھ رد آیا بعض مشککین پر۔ (۱) جو کہتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت بعینہ قدرت کا نام ہے شارح نے کہا کہ نہیں یہ دونوں علیحدہ علیحدہ ہیں۔ (۲) جو لوگ کہتے ہیں کہ ارادہ اور مشیت یہ عین ہیں علم کے ساتھ تو ان پر بھی شارح نے رد کیا۔

عبارت الخ یہاں سے ارادہ اور مشیت کی تعریف ہو رہی ہے۔ جب ہما عبارت ان کہا تو رد آیا اس کے ساتھ ان لوگوں پر جو ارادہ کو حادث اور مشیت کو قدیم کہتے ہیں۔

وكون تعلق العلم الخ کہتے ہیں کہ جب احد المقدورین میں سے آپ نے ایک کو ترجیح دے دی تو جانب وقوع پر آپ کا علم آیا تو یہاں پر علم جدا چیز حاصل ہوا اور ارادہ اور مشیت جدا۔

وعلى من زعم ايك الله کے صفات ثبوتیہ ہیں اور ایک سلمیہ۔ صفات سلمیہ کا بحث پچھلے صفحات میں گزر چکا ہے۔ ارادہ اور مشیت یہ صفات ثبوتیہ ہیں باری تعالیٰ کے لئے اور معتزلہ میں سے حسین نجار کا کہنا ہے کہ ارادہ اور مشیت باری تعالیٰ کے لئے صفات سلمیہ ہیں، مشیت اور ارادے کا تعلق جب اللہ تعالیٰ کے افعال سے ہو تو اس وقت اس کے معنی ہوں گے کہ اللہ تعالیٰ مکرہ نہیں ہے اور مغلوب بھی نہیں ہے لہذا اُن پر رد آیا۔ ومعنى إرادته الخ یہاں سے رد مقصود ہے اُن لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ جب ارادے کا تعلق بندوں کے افعال سے ہو تو اُس وقت ارادہ حکم کے معنی میں ہوتا ہے۔ مشیت اور امر ایک ہی چیز ہیں۔ مصنفؒ نے کہا کہ نہیں امر، ارادہ اور مشیت ایک چیز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ نے تمام لوگوں کو ایمان کا حکم دیا ہے لیکن ارادہ نہیں کیا اگر ارادہ بھی کیا ہوتا تو تمام لوگ ایمان لاتے۔ جب اللہ تعالیٰ کسی کام کا امر کر کے ساتھ ارادہ بھی کر لیتا ہے تو وہ کام ہو جاتا ہے انما امرہ اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون، لیکن بہت سارے کام ایسے ہیں جن کا امر تو اللہ تعالیٰ نے کیا ہے لیکن پھر بھی موجود نہیں ہوتے یہ وہ ہے کہ اُن کا ارادہ نہیں کیا گیا ہے۔ معلوم ہوا کہ صفت ارادہ اور چیز ہے اور امر اور چیز ہے۔ دونوں کے ایک ماننے سے اللہ تعالیٰ کا عجز لازم آئے گا۔

﴿وَالْفَعْلُ وَالتَّخْلِيقُ عِبَارَتَانِ عَنْ صِفَةِ اِزْلِيَةٍ تَسْمٰی بِالتَّكْوِيْنِ وَسَبْجَتِیْ تَحْقِیْقِہِ

وعدل عن لفظ الخلق لشیوع استعماله فی المخلوق والترزق هو تكوين مخصوص صرح به اشارة الى ان مثل التخليق والتصوير والترزق والاحياء والاماتة وغير ذلك مما أُسند الى الله تعالى كل منها راجع الى صفة حقيقية ازلية قائمة بالذات هي التكوين لا كما زعم الا شعري من انها اضافات وصفات للافعال﴾۔

ترجمہ: اور (صفات ازلہ حقیقیہ میں سے) فعل اور تخلیق ہے ان دونوں سے مراد ایک ایسی ازلہ صفت ہے جس کو تکوین کہا جاتا ہے اور جلد ہی اس کی تحقیق آئے گی اور لفظ خلق سے اس کا زیادہ تر استعمال مخلوق کے معنی میں ہونے کی وجہ سے اعراض کیا اور ترزق بھی ہے یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزق اور احیاء اور اماتہ وغیرہ جیسے افعال جن کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف جاتی ہے سب کا حاصل

ایک ایسی حقیقی ازلی صفت ہے جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔ وہ صفت نگوین ہے ایسا نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ یہ سب امور اضافیہ ہیں اور صفات افعال ہیں۔

تشریح: اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے صفت نگوین کی بحث ہو رہی ہے۔ فصل بفتح الفاء ہے۔ فعل اور تخلیق سے مراد صفت نگوین ہے جو کہ ایک ازلی صفت ہے۔ اس میں اشاعرہ اور ماتریدیہ کا اختلاف ہے، ماتریدیہ نگوین کو ایک مستقل صفت قرار دیتے ہیں اس کی بہت سی شاخیں اور فروعات ہیں مثلاً ترزینق، امات اور احياء وغیرہ جبکہ اشاعرہ کا نظریہ ہے کہ نگوین مستقل صفت نہیں بلکہ اصل ارادہ ہے صفت ارادہ جس کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے۔ اسی اعتبار سے ایک اور تعلق پیدا ہو جاتا ہے مثلاً اگر ارادہ رزق کے ساتھ متعلق ہوگا تو ایک خاص اضافت یعنی ترزینق تحقق ہوگی اور اگر موت کے ساتھ متعلق ہوگا تو امات تحقق ہوگی وغیرہ۔ اسی بناء پر اشاعرہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد سات جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک صفات حقیقیہ کی تعداد آٹھ ہے۔

اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ ماتریدیہ کے نزدیک اللہ کی صفات آٹھ ہیں حالانکہ ترزینق تصویر تخلیق وغیرہ تو بہت ساری صفات ہیں؟ جواب: ان کا رجع صفت نگوین کو ہے تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے خاص خاص نام ہیں لہذا یہ سارے صفت نگوین میں شامل ہیں۔

صفات کی دو قسمیں ہیں۔ (۱) صفات ذات یا صفات حقیقیہ۔ (۲) صفات افعال۔

(۱) صفات ذات یا صفات حقیقیہ وہ ہیں جن کی ذات باری تعالیٰ سے انتزاع موجب نقص ہو مثلاً قدرت، ارادہ اور علم وغیرہ۔ ان صفات کے اضداد اللہ تعالیٰ کے لئے بالکل صفات نہیں بن سکتے ہیں۔ بلکہ از قبیل نقائص ہیں جن سے ذات الہی پاک ہے۔

(۲) صفات افعال: یہ وہ ہیں جن کی ذات واجب سے انتزاع موجب نقص نہیں مثلاً احياء، امات، اذلال اور اعزاز وغیرہ۔

بظاہر عبارت سے یہ نظر آرہا ہے کہ شارح ماتریدیہ کے حامی ہیں حالانکہ ایسی بات نہیں بلکہ وہ اشاعرہ کے حامی ہیں اور یہاں ان کا مقصد مصنف کے کلام کی تشریح کرنا ہے۔

فصل بفتح الفاء باب تفحیل کا مصدر ہے اور نگوین بھی تخلیق کی طرح باب تفحیل کا مصدر ہے، شیوع

بمعنی کثرت استعمال۔

تشریح: فرماتے ہیں کہ جب مفت تکوین رزق کے ساتھ متعلق ہو جائے تو یہ تریزین ہے۔

صرح بہ اشارة الخ یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ تریزین کا ذکر الفعل کے نیچے ضمناً آچکا ہے کیونکہ فعل کا دوسرا نام تکوین ہے اور تخلیق، تریزین وغیرہ اس کی فروعات ہیں تو ضمناً ذکر ہونے کے باوجود تریزین کو صراحۃً ذکر کیا اس کا ایک خاص منہا ہے اور وہ یہ کہ تخلیق، تریزین، تصویر، احیاء اور امات وغیرہ جتنی بھی صفات ہیں جن کی اسناد ذات خداوندی کی طرف کی جاتی ہے یہ تمام صفات ایسی ہیں کہ ان کا مرجع اور اصل تکوین ہے یعنی یہ سب مفت تکوین کی شاخیں ہیں جبکہ مفت تکوین ایک حقیقی مفت ہے جو ازل سے ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔

لا کما یزعم الخ یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اشاعرہ کی بات درست نہیں۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ تکوین مستقل مفت نہیں لہذا تریزین اور تخلیق وغیرہ اس کی فروعات بھی نہیں بلکہ یہ سب اضافات ہیں جو کہ ارادہ سے متعلق ہیں۔

﴿والکلام وہی صفة ازلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف وذاك لان کل من یامر و ینهی و ینخر، یجد فی نفسه معنی، ثم یدل علیہ بالعبارۃ او الکتابۃ او الاشارة وهو غیر العلم، اذ قد ینخر الانسان عما لم یعلم بل یعلم خلافه، وغیر الارادة، لانه قد یامر بما لا یریده کمن امر عبده قصداً الی اظهار عصیانه وعدم امتثاله لا و امره و یسمی هذا کلاماً نفسياً علی ما اشار الیه الاخطل بقوله شعوران الکلام لفی الفواد وانما جعل اللسان علی الفواد دلیلاً۔ وقال عمر انی زورت فی نفسی مقالة، و کثیراً ما تقول لصاحبک ان فی نفسی کلاماً ارید ان اذکره للک والدلیل علی ثبوت صفة الکلام اجماع الائمة وتواتر النقل عن الانبياء عم انه تعالیٰ متکلم مع القطع باستحالة التکلم من غیر ثبوت صفة الکلام، فثبت ان لله تعالیٰ صفات ثمانية هی العلم والقدرة والحیوة والسمع والبصر والارادة والتکوین والکلام﴾۔

ترجمہ: اور (آٹھویں صفت) کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی لقم کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر شخص جو امر و نہی کرتا ہے اور خبر دیتا ہے وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے پھر اس کو لفظ کے ذریعے یا کتابت کے ذریعہ یا اشارہ کے ذریعے بتلاتا ہے اور یہ علم کا غیر ہے کیونکہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اسے علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف کا علم ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی غیر ہے کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا امر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا، مثلاً وہ شخص جو اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے کے لئے کسی کام کا امر کرے اور اس (معنی) کو کلام نفسی کہا جاتا ہے، جیسا کہ اس کو احنفل (۱) نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ بے شک کلام تو دل میں ہوتا ہے، زبان کو دل پر دلیل ٹھہرایا گیا ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صفت کلام کے ثبوت پر دلیل امت کا اجماع اور انبیاء علیہ السلام سے تو اتر کے ساتھ یہ مقول ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ مشکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفت کلام کے مشکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام ہے۔

تشریح: یہاں صفت کلام کا بحث ہو رہا ہے صفت کلام کا بحث اہم ترین بحث ہے۔ اسی بنیاد پر اس علم کا نام ہی علم الکلام رکھا گیا ہے۔ اس بحث کا زیادہ اشعار اس زمانے میں ہو جب قرآن کے بارے میں فتویٰ طلب کیا گیا کہ یہ مخلوق ہے یا نہیں؟ تو امام احمد بن حنبل رحمۃ اللہ علیہ رحمۃً واسعۃً اس ہی مسئلہ کی

(۱) احنفل کا اصل نام غیاث بن غوث بن الصلت بن طارقہ ہے۔ احنفل کے نام سے مشہور ہے۔

۱۹ ہجری کو پیدا ہوئے۔ مذہب کے لحاظ سے لہرائی ہے اور عرب کے مشہور قبیلہ بنو تغلب سے تعلق رکھتا ہے۔ شعر و شاعری کے میدان میں جریر اور فروق جیسے شعراء کے فکر کا شاعر ہے۔ بنو امیہ کے ساتھ رہا کرتا تھا اور پھر ان کا درباری شاعر رہا ہے۔ ۹۰ ہجری کو رحلت کر گئے ہیں۔

بنامہ پرنٹل میں ڈالے گئے اور روزانہ ۳۹ کوڑے ان کو سزا کے طور پر دیئے جاتے تھے۔ اس کا مکمل بحث تفصیل کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔

شارح رحمۃ اللہ علیہ کا عرض یہاں سے کلام کو دو قسموں کی طرف تقسیم کرنا ہے ایک کا نام کلام لفظی اور دوسرے کا نام کلام نفسی۔ وہ کلام جو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ کلام نفسی ہے اور جس پر تلفظ کی جاتی ہے اور زبان سے کلمات کے ذریعے ادا کیا جاتا ہے اور لکھا جاتا ہے اُسے کلام لفظی کہا جاتا ہے درمیان درمیان میں شارح معتزلہ کی تردید کر رہے ہیں کہ وہ کلام کی تقسیم سے منکر ہیں۔ پھر شارح کلام نفسی اور لفظی کی تقسیم کے بعد کلام نفسی کے اثبات پر دلائل پیش کریں گے۔ فرمایا کہ مثلاً انسان کے دل میں ایک بات ہوتی ہے کہ فلاں شخص جب آجائے تو میں اس کو یہ بات کہوں گا تو آدمی کے آنے سے پہلے جو مقدمہ آپ نے دل میں باندھا بس یہی کلام نفسی ہے۔ اسی طرح وذلك لان کل من یأمر و یمنہی میں کلام کی تقسیم پر دلیل پیش کی جاتی ہے۔

وہو غیر العلم الخ اس میں رد ہے اُن لوگوں پر جو کہتے ہیں کہ علم اور کلام ایک چیز ہے تردید کی شکل یوں ہوگی کہ کبھی کبھار انسان بولتا کچھ ہے اور جانتا کچھ ہے۔ مثلاً اُسے علم ہے کہ زید موجود ہے لیکن کلام کرتے ہوئے کہا کہ موجود نہیں لہذا کلام کیا جو کہ علم کے بالکل خلاف ہے لہذا دونوں کا ایک ہونا کیسے ممکن ہے۔

وہو غیر الارادة الخ اس میں اُن لوگوں کی تردید ہے جو کہتے ہیں کہ ارادہ اور کلام ایک چیز ہے کیونکہ ارادہ اور ہے اور کلام اور ہے رد اس طرح ہے کہ کبھی کبھار انسان کلام کرتا ہے ایسی بات کا جس کا ارادہ ہی نہیں، کلام آیا اور ارادہ نہیں مثلاً ایک آدمی اپنے نوکر کو مارتا ہے تو لوگ اُسے اس مار پیٹ پر ملامت کرتے ہیں تو مولیٰ نے کہا یہ میرا نافرمان ہے۔ تو اس نافرمانی کو ثابت کرنے کے لئے اُسے ایک کام کا حکم کرتا ہے اور اس حکم سے اس کام کا کرنا مقصود نہیں بلکہ اظہار عصیان مقصود ہے تاکہ لوگ اُسے ملامت نہ کرے تو کلام ہے اور ارادہ نہیں۔ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کلام کو تقسیم کیا قسمیں کی طرف حالانکہ کلام عرب میں یہ تقسیم رائج ہی نہیں۔ تو شارح نے اس بات کی جواب کے لئے شاعر کا قول لایا جو کہ مشہور شاعر اظہل کا قول ہے۔ وہ کہتا ہے کہ بات دل میں ہوتی ہے اور زبان اُس پر قرینہ ہے تو دل میں بات کا ہونا

کلام نفسی ہے اور زبان کا دلیل ہونا کلام لفظی ہے اسی طرح حضرت عمر رضی اللہ (۱) نے ایک موقع پر فرمایا کہ میں نے اپنے نفس میں ایک مقالہ تیار کیا ہے۔ حضرت عمرؓ کی یہ بات بھی کلام نفسی کی دلیل ہے۔ تیسری دلیل عقلی یہ ہے کہ کبھی کبھار انسان کسی سے کہتا ہے کہ میرے دل میں ایک بات ہے جس کا اظہار کرنا چاہتا ہوں۔

یہاں تک کلام کی تقسیم کی بات ہوئی۔ آگے بات یہ ہو رہی ہے کہ کیا اللہ تعالیٰ کے لئے کلام نفسی ثابت ہے یا نہ۔ تو فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کلام نفسی ثابت ہے اور اس پر تین دلائل ہیں۔

والدلیل علی ثبوت صفة الکلام اجماع الامة الخ کلام نفسی اللہ کے لئے ثابت ہے اس پر پہلی دلیل اجماع امت ہے۔ دوسری دلیل نقل متواتر ہے جو کہ انبیاء سے ثابت ہے۔ تیسری دلیل عقلی ہے کہ اگر کلام نفسی ثابت نہ ہو جائے تو اللہ کے لئے صفت کلام ثابت ہی نہیں ہوگی جبکہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت کلام ضروری ہے اور اللہ تعالیٰ یقینی طور پر متکلم ہیں۔ فثبت ان لله تعالیٰ صفات ثمانية یہ جملہ سابقہ بحث کا خلاصہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے آٹھ صفات حقیقیہ ہیں علم، قدرت، حیوة، سمیع، بصر، ارادہ، تکوین اور کلام۔

(۱) آپ کا اسم مبارک عمر بن الخطاب، کنیت ابو حفص اور لقب فاروق اعظم ہے۔ آپ قریش کی شاخ عدی کے قبیلے سے تعلق رکھتے ہیں۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے سلسلہ نسب کعب بن لوی پر جا کر ملتے ہیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے بعد آپ کو متفقہ طور پر خلیفہ ثانی مقرر کیا گیا۔ آپ مسجد نبوی میں نماز فجر پڑھا رہے تھے کہ ایک ازلی بد بخت ابولولؤ نے آپ پر خنجر سے حملہ کیا۔ سخت زخمی ہوئے۔ سیلان دم سے اکثر بے ہوش رہتے تھے۔ زخموں کی تاب نہ لا سکے اور بالاخر ۲۷ ذی الحجہ ۲۳ ہجری کو بروز بدھ داعی اجل کو لبیک کہہ گئے۔ شہادت کے وقت آپ کی عمر ۶۳ سال تھی۔ حضرت مصیب رضی اللہ عنہ نے آپ کا نماز جنازہ پڑھایا۔ آپ کی مدت خلافت ساڑھے دس سال تھی۔ نبوت کے چھٹے سال چالیس مردوں اور دس عورتوں کے بعد مشرف باسلام ہو چکے تھے۔

﴿و لما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع كرر الاشارة الى اثباتها وقدمها،
 وفصل الكلام ببعض التفاصيل، فقال وهو اى الله تعالى متكلم بكلام هو صفة له
 ضرورة امتناع البات المشتق للشي من غير قيام ما خذ الاشتقاق به وفي هذا رد على
 المعتزلة حيث ذهبوا الى انه متكلم بكلام هو قائم بغيره ليس صفة له اذلية ضرورة
 امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى ليس من جنس الحروف والاصوات ضرورة انها
 اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بالنقضاء البعض لان امتناع التكلم بالحرف
 الفانى بدون النقصاء الحرف الاول بديهى وفي هذا رد على الحنابلة والكرامية
 القائلين بان كلامه عرض من جنس الاصوات والحروف ومع ذلك فهو قديم -

ترجمہ: اور جب کہ آخری تین صفات میں زیادہ نزاع تھا تو ان کے اثبات اور ان کے قدیم
 ہونے کی طرف کرر اشارہ کیا اور قدر تفصیل سے کلام کیا۔ چنانچہ فرمایا اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم
 ہیں ایسے کلام کے ساتھ جو ان کی صفت ہے شئی کے لئے اسم مشتق کا اثبات اس کے ساتھ ماخذ
 اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر محال ہونے کی وجہ سے، اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے اس لئے کہ
 ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے جو اس کے علاوہ کیا تھ قائم ہے ان
 کی صفت نہیں ہے۔ وہ صفت ازلی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی
 وجہ سے، حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف و اصوات ایسے اعراض ہیں جو
 حادث ہیں۔ بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرف اول کے ختم
 ہوئے بغیر حرف ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدیهی ہے اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کی تردید ہے جو
 اس بات کے قائل ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے۔ اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اس
 کے باوجود وہ قدیم ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ کے دو اعراض ہیں۔ (۱) تمہید باندھتے ہیں متن آتی کے
 لئے۔ (۲) دفع اعتراض کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

اعتراض وارد ہے کہ آپ نے کہا کہ اللہ کے آٹھ صفات ہیں جو تفصیل سے گزر گئے دوبارہ بحث

شروع کرنے کی کیا ضرورت پڑی؟ جواب: چونکہ زیادہ تر نزاع اور اختلاف ان صفات میں تھا اس لئے ہم نے دوبارہ ان تینوں کا بحث شروع کیا تاکہ یہ صفات مٹا دیں اپنے مالہا اور مایلیہا کے ساتھ سامنے آئیں۔ اعتراض جب ان تینوں میں زیادہ تر نزاع تھا تو آپ نے صفت کلام کیوں مقدم کیا حالانکہ اس سے پہلے تو کلام سب سے آخر میں ذکر کیا گیا ہے؟

جواب: اس کے لئے دو اسباب ہیں (۱) صفت کلام انتہائی اہمیت کا حامل ہے اور اہم ترین مباحث میں سے ہے جس کی بنیاد پر اس تمام علم کا نام علم الکلام رکھا گیا ہے۔ اس لئے اس کو مقدم کیا گیا۔ (۲) اس سے پہلے چونکہ کلام کا بحث چل رہا تھا اس لئے ہم نے یہ مناسب نہ سمجھا کہ اس کے درمیان میں انقطاع آجائے اس وجہ سے ہم نے کلام کا بحث جاری رکھا اور چونکہ ارادہ اور تکوین میں انقطاع پہلے سے آئی ہے تو ان کو مؤخر کر کے صفت کلام کو مقدم کر دیا۔

هو الله تعالى شارح کا مقصود یہ ہے کہ ضمیر کا رجوع لفظ اللہ کی طرف ہے۔

جاننا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں یہ بات تو اظہر من الشمس اور متفق علیہ ہے لیکن اختلاف صرف اس میں ہے کہ (۱) صفت کلام قدیم ہے یا حادث۔ (۲) صفت کلام اللہ کے ساتھ قائم ہے یا غیر کے ساتھ۔ (۳) صفت کلام من جنس الاصوات والحروف ہے یا نہیں۔ تو شارح رحمۃ اللہ علیہ ان تینوں کی وضاحت کرتے ہوئے اہل سنت والجماعت کا اجماعی فیصلہ سنائیں گے کہ (۱) اللہ کا صفت کلام ثابت ہے اور وہ قائم ہے اللہ کی ذات کے ساتھ۔ اس کے ساتھ معتزلہ کی تردید ہوگئی۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ قائم ہے غیر کے ساتھ جو کہ لوح محفوظ یا جبرائیل علیہ السلام یا نبی علیہ السلام کی ذات ہے۔

شارح بطور دلیل فرماتے ہیں کہ متکلم مشتق ہے اس کا مأخذ اشتقاق کلام ہے قاعدہ یہ ہے کہ مشتق کا اطلاق اُسی پر ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا مأخذ اشتقاق قائم ہو۔ جب اللہ تعالیٰ پر متکلم کا اطلاق اجماعاً صحیح ہے تو مأخذ اشتقاق جو کہ کلام ہے اُس کے مأخذ قائم ہوگا۔

(۲) یہ اللہ کی صفت ازلی ہے حادث نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ حادث ہے اس کی وضاحت ازلیۃ کے ساتھ کی گئی ہے۔

(۳) جب اللہ متکلم ہے تو یہ اللہ کا کلام نفسی ہے اور یہ اصوات اور حروف کے قبیلہ سے نہیں۔ اس

کے ساتھ کرامیہ اور مختزلہ کی تردید مقصود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ اصوات اور حروف کے قبیلہ سے ہے۔

لیس من جنس الاصوات والحروف:

مصنف فرماتے ہیں کہ جس طرح ہمارا کلام حروف اور اصوات سے مرکب ہوتا ہے۔ اللہ کا کلام ایسا نہیں۔ اُس کا کلام نہ حروف سے مرکب ہے اور نہ اصوات سے۔

﴿وَهُوَ اَيُّ الْكَلَامِ صِفَةً اَيُّ مَعْنًى قَائِمٌ بِالذَّاتِ مَنَافِيَةً لِلْكَوْنِ الَّذِي هُوَ تَرْكُ التَّكَلُّمِ مَعَ الْقُدْرَةِ عَلَيْهِ وَالْآفَةُ الَّتِي هِيَ عَدَمُ مَطَاوَعَةِ الْآلَاتِ اِمَّا بِحَسَبِ الْفِطْرَةِ كَمَا فِي الْخَرَسِ اَوْ بِحَسَبِ ضَعْفِهَا وَعَدَمِ بُلُوغِهَا حُدُودَ الْقُوَّةِ كَمَا فِي الطُّفُولِيَّةِ، فَاِنْ قَبْلَ هَذَا اِنَّمَا يَصْدُقُ عَلَيَّ الْكَلَامِ اللَّفْظِيِّ دُونَ الْكَلَامِ النَّفْسِيِّ اِذَا لَسَّ كَوْنًا وَالْخَرَسُ اِنَّمَا يَنَافِي التَّلْفِظَ فَلَمَّا لَمَرَّدَ السَّكُوتُ وَالْآفَةُ الْبَاطِنِيَّتَانِ بَانَ لَا يَدْبُرُ فِي نَفْسِهِ التَّكَلُّمَ اَوْ لَا يَقْدِرُ عَلَيَّ ذَلِكَ فَكَمَا اِنْ الْكَلَامُ لَفْظِي وَنَفْسِي فَكَذَا ضِدُّهُ اِغْنَى السَّكُوتُ وَالْخَرَسُ -

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایک ایسی مفت ہے یعنی ایک ایسا معنی ہے جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس پر قدرت ہونے کے اور آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونگا پن میں (ہوتا ہے) یا آلات تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ پہنچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے، پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلام لفظی پر صادق آتا ہے کلام نفسی پر نہیں اس لئے کہ سکوت اور خرس یعنی گونگا پن صرف تلفظ کے منافی ہے ہم جواب دیں گے کہ مراد باطنی سکوت و آفت ہیں بایں طور کہ دل میں تکلم کی سوچ بچار نہ کرے۔ یا اس پر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

تشریح:

وَهُوَ اَيُّ الْكَلَامِ الْمَخْصُوفُ رَحِمَهُ اللّٰهُ كَمَا مَقْصُودُ صِفَتِ الْكَلَامِ كِي مَزِيْدُ وَضَاحَتِ كَرْنِي هِيْ فَرَمَايَا كِي الْكَلَامُ وَهُوَ مَفْتُحٌ اَلْمَعْنٰى هِيْ جَوْسُكُوتُ اَوْرُ اَفْتُ كِي مَنَافِيْ هِيْ سَكُوتُ سِيْ مَرَادُ قَادِرُ عَلٰى اَلتَّكَلُّمِ هُوْنِيْ كِي بَاوْجُوْدُ الْكَلَامِ نِيْ كَرْنَا هِيْ اِيْسِيْ صُوْرَتِ مِيْلُ الْكَلَامِ اَوْرُ سَكُوتُ كِي دَرْمِيَانِ تَقَابُلِ عَدَمِ اَوْرُ مَلَكُهُ هُوْكَ اَوْرُ اَفْتُ سِيْ مَرَادُ تَكَلُّمِ اَوْرُ

تلفظ کے آلات کا خراب ہونا ہے کبھی پیدا آئی طور پر ایسا ہوتا ہے جیسا کہ گوگنے پن کی صورت میں اور کبھی آلات ضعیف ہوتے ہیں جیسا کہ بچپن میں۔

فان قيل: اعتراض یہ ہے کہ صفت کلام کا سکوت و آفت کا منافی ہونا یا نہ ہونا اس کا تعلق تو کلام لفظی سے ہے نہ کہ کلام نفسی سے۔

قلنا: کے ساتھ جواب دیا جاتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جس طرح کلام کی دو قسمیں ہیں لفظی اور نفسی ٹھیک اسی طرح اس کی ضد سکوت اور آفت کی بھی دو قسمیں ہیں۔ ایک ظاہری اور ایک باطنی۔ پس کلام لفظی کا منافی سکوت ظاہری ہے اور کلام نفسی کا منافی سکوت باطنی ہے۔ یہاں سکوت اور آفت باطنی مراد ہے۔

والله تعالى متكلم بها أمر وناو و مخبر يعنى انه صفة واحدة يتكلم الى الامر والنهى والخبر باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة وسائر الصفات فان كلاً منها واحدة قديمة والتكثير والحدوث انما هو فى التعلقات والاضافات لما ان ذالك اليق بكمال التوحيد فان قيل هذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده بدونها فيكون متكثراً فى نفسه قلنا ممنوع بل انما يصير احد تلك الاقسام عند التعلقات وذا لك فيما لايزال واما فى الازل فلا انقسام اصلاً وذهب بعضهم الى انه فى الازل خبر و مرجع الكل اليه، لان حاصل الامر اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك والنهى على العكس وحاصل الاستخبار الخبر عن طلب الاعلام وحاصل النداء الخبر عن طلب الاجابة وَرَدَّ بَأَنَّ نَعْلَمُ اختلاف هذه المعانى بالضرورة واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد۔ فان قيل الامر والنهى بلا مامور ومنه سَفْهُ والاخبار فى الازل بطريق المضى كذب ومحض يجب تنزيه الله تعالى عنه۔ قلنا ان لم نجعل كلامه فى الازل امراً ونهياً وخبراً فلا اشكال۔ وان جعلناه فالامر فى الازل لا يوجب تحصيل المامور به فى وقت وجود المامور وصير ورته اهلاً لتحصيله بالبلوغ فيكى وجود المامور فى علم الامر كما اذا قَدَّرَ الرجل ابناً له فأمره بان يفعل كذا بعد الوجود

والاخبار بالنسبة الى الازل لا تعصف بشئ من الازمنة اذلا ماضى ولا مستقبل
ولا حال بالنسبة الى الله تعالى لنزله عن الزمان كما ان علمه ازل لا يتغير بتغير
الازمان۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہے امر اور ناسی اور خبر ہیں یعنی کلام ایک ہی
صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر و نبی و خبر کے لحاظ سے کثرت والا ہے جیسے
علم، قدرت اور دیگر صفات کہ ان میں سے ہر ایک قدم ہے اور تکلف و حدوث صرف تعلقات اور
اضافی امور میں ہے کیونکہ یہ بات کمالی توحید کے مناسب ہے۔

پھر اگر کہا جائے کہ یہ کلام کی اقسام ہیں جن کے بغیر کلام کے وجود کا تصور نہیں کیا جاسکتا
پس وہ فی نفسہ متکلف ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں بلکہ تعلقات کے وقت کلام ان اقسام
میں سے کوئی ایک قسم بن جاتا ہے اور یہ ازل کے بعد ہے۔ بہر حال ازل میں تو بالکل تقسیم ہی نہیں
اور بعض حضرات کا یہ مذہب ہے کہ کلام ازل میں خبر ہے اور تمام اقسام کا حاصل خبر ہی ہے۔ اس
لئے کہ امر کا حاصل فعل پر مستحق ثواب ہونے اور ترک پر مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے اور نبی
اس کے برعکس ہے اور اخبار کا حاصل آگاہی مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور نداء کا حاصل
اجابت مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے اور اس (مذہب) کو اس طرح رد کیا گیا کہ ہم یقینی طور پر ان
معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں اور بعض کا دوسرے بعض کو تسلیم ہونا اتحاد کا موجب نہیں
ہے۔

پھر اگر کہا جائے کہ امر اور نبی بغیر مامور اور منہی کے سقاہت اور جہالت ہے اور ازل میں
بعض ماضی خبر دینا کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کا پاک اور منزہ سمجھنا واجب ہے تو ہم جواب
دیں گے کہ اگر ہم ازل میں کلام الہی کو امر، نبی اور خبر نہ قرار دیں تب تو کوئی اشکال ہی نہیں اور
اگر ہم اسے (امر، نبی اور خبر) قرار دیں تو ازل میں امر محض مامور کے وجود کے وقت میں فعل
مامور بہ کو انجام دینا واجب کرنے کے لئے ہے، پس علم امر میں مامور کا وجود کافی ہے جیسے کوئی
مفوض اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے اور اس کو امر کرے کہ وہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور

ازل کے لحاظ سے خبریں کسی بھی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے کیونکہ وہ زمان سے منزہ اور پاک ہے جس طرح اس کا علم ازلی ہے تغیر زمان سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

تشریح: یہاں سے لے کر فان قیل تک مصنف رحمۃ اللہ علیہ کے دو اعتراض ہیں۔

(۱) دفع اعتراض مقدر ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ کلام اللہ تعالیٰ کا صفت حقیقی ہے اور یہ کلام نہ مرکب ہے حروف سے اور نہ اصوات سے۔ اس سے اندازہ لگتا ہے کہ صفت کلام دیگر صفات کی طرح ایک صفت ہے اور دوسری جانب کلام کبھی امر، نہی، استفہام وغیرہ کے ضمن میں موجود ہوا کرتا ہے تو ایک جانب تو وحد معلوم ہوتا ہے اور دوسری جانب تکلف معلوم ہوتا ہے یہ واضح تضاد ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ شکلم ہے صفت کلام کے ساتھ اور جو امر، نہی، استفہام وغیرہ ہیں یہ اس کے جزئیات ہیں اور یہ کل نہیں ہے کہ امر، نہی وغیرہ اس کے اجزاء ہیں لہذا یہ ایک صفت ہے البتہ اس کی کثرت تعلقات کی وجہ سے ہے جیسا کہ زید ایک جڑی ہے جو کبھی کاجب کبھی شاعر اور کبھی شارب وغیرہ ہوتا ہے لہذا یہ کثرت اعتباری ہے۔ (۲) دوسرا عرض بعض اشاعرہ کی تردید ہے۔ بعض اشاعرہ کی رائے ہے کہ اللہ کے صفت کلام کے پانچ اقسام ہیں امر، نہی، استفہام، نداء اور اخبار۔ تو مصنف رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ نہیں کلام بس ایک ہی صفت ہے اور اس کے نیچے کوئی انواع اور اقسام نہیں اور یہاں پر مصنف رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود ترجیح دینا ہے جمہور اشاعرہ اور جمہور ماتریدہ کے قول کو۔

والتکفر والحدوث الخ اعتراض وارد ہے کہ آپ کی بات کہ انہ صفة واحدة صحیح ہے لیکن اب اس نہی اور اخبار وغیرہ کے ساتھ کیا کرے؟ جواب: کلام کی کثرت تعلقات اور اضافات کے اعتبار سے ہے اور اس سے صفت کلام میں کوئی کثرت حقیقی نہیں آتا۔

کمالعلم والقدرة الخ یہاں سے مصنف اپنی بات کی تصحیح کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ علم ایک ہے اگرچہ اس کے ساتھ معلومات زیادہ ہیں لہذا علم میں توحید ہے اسی طرح قدرت ایک ہے، مقدرات زیادہ ہیں۔ **لما ان ذلك البق الخ** شارح رحمۃ اللہ علیہ کا مقصود دودلائل بیان کرنے ہیں۔ اللہ کا صفت کلام

واحد ہے۔ (۱) اللہ کی توحید کے ساتھ یہ لائق ہے کہ وہ واحد ہو اگرچہ مناسب یہ تھا کہ صفات قدیم نہ ہو کیونکہ تعدد قدماء لازم آتا ہے لیکن احادیث مبارکہ اور قرآن کریم سے صفات کا قدیم ہونا ثابت ہے لہذا ہم یہ کوشش کریں گے کہ ہم کم سے کم صفات قدیمہ ثابت کریں۔

(۲) جب تم کہتے ہیں کہ صفت کلام پانچ اقسام کی جانب تقسیم ہے تو اس کی دلیل کیا ہے جب کوئی دلیل نہیں تو پھر کلام کو پانچ اقسام کی طرف تقسیم کرنا مناسب نہیں جیسا کہ اللہ تعالیٰ کی دیگر صفات میں کوئی تقسیم نہیں تو صفت کلام میں بھی کوئی تقسیم نہیں۔

فان قبیل یہاں سے شارح کلام عرض ایک اعتراض نقل کرنا اور اس کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اللہ کا صفت کلام یا تو مکمل ہے امر، نبی، استفہام وغیرہ اس کے افراد ہیں جب کل موجود ہوتا ہے تو افراد کے اعتبار سے موجود ہوتا ہے، یا صفت کلام کلی ہے اور یہ بقیہ اس کے جزئیات ہیں اگر کل ہو جائے تو یہ اپنے افراد کا محتاج ہے اگر کلی ہو جائے تو یہ جزئیات کا محتاج ہے کل اجزاء کثیرہ کے ضمن میں اور کلی جزئیات کثیرہ کے ضمن میں پایا جاتا ہے۔ لہذا کلام کو صفت واحدہ مظہرانا درست نہیں معلوم ہو رہا ہے بلکہ اس کے اندر تکثر ہے؟

جواب: عبد اللہ بن سعید القطان اور بعض متقدمین کا مذہب یہ ہے کہ ازل میں یہ تقسیم سرے سے ہی نہیں تھی صرف صفت کلام تھا بعد میں کلام الہی کی امر، نبی اور استفہام وغیرہ کی طرف تقسیم ہوئی۔

وذهب بعضهم الخ یہ امام رازی رحمہ اللہ کا مذہب ہے کہ یہ امر، نبی وغیرہ اصل میں اخبار کی جانب راجع ہے یعنی عالم ازل میں صفت کلام سب کا سب خبر ہی تھا اور تمام اقسام کا اصل خبر ہی ہے شارح کہتے ہیں کہ یہ بات اس کی غیر صحیح ہے کیونکہ ان کا راجع اخبار کی جانب غیر صحیح ہے۔

وَرُدُّبَان لنعلم الخ یہاں سے مقصود امام رازیؒ کے قول پر رد کرنا ہے کہ امر، نبی، نداء وغیرہ تمام کا راجع ایک اخبار کی جانب کرنا یہ غیر مسلم ہے کیونکہ یہ متبائن ہیں۔ (۲) دوسری بات یہ ہے کہ جب خبر کے ساتھ امر، نبی وغیرہ لازم ہو گئے تو اس کے لزوم سے یہ ثابت نہیں ہے کہ دونوں ایک ہیں کسی چیز کا لزوم توحید کی دلیل نہیں۔

فان قبیل یہاں سے قلنا تک شارح معتزلہ کی جانب سے اہل سنت والجماعت پر اعتراضات اور

اس کے جوابات نقل کرتے ہیں۔

اعتراض آپ نے کہا کہ اللہ تکلم ہے اور کلام امر، نبی، استفہام وغیرہ ہے تو اللہ تعالیٰ عالم ازل میں آمر ہوئے تو مامور بھی چاہئے کہ ازل میں موجود ہو اسی طرح نبی وغیرہ بھی ہے۔ تو ان کے ازل میں موجود ہونے سے منیٰ کو بھی ازل میں موجود ہونا چاہئے؟

دوسرا اعتراض: یہ نقل کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خود اپنے کلام میں ماضی کے صیغے استعمال کرتے ہیں جس طرح قلنا یا نوح، واذ قلنا للملئکة، قلنا یا موسیٰ، قلنا یا الذرین وغیرہ جب اللہ تعالیٰ اُس وقت کلام کرتے ہیں تو مخاطب کی موجودگی ضروری ہے مثلاً اگر کلام ازل ہی ہے تو موسیٰ علیہ السلام بھی ازل ہی ہوں گے۔

قلنا سے شارح جواب دے رہے ہیں (۱) یہ جواب عبداللہ بن سعید قطانؒ نے دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا کلام ازل میں فقط کلام تھا یہ متعلقات اس سے ساتھ ازل کے بعد لگ گئے ازل میں امر، نبی کوئی نہیں تھا بلکہ صرف مفت کلام تھا بعد میں کبھی امر کے شکل کبھی نبی کبھی عندا وغیرہ کے شکل میں مفت کلام پایا گیا۔

(۲) یہ جواب ابوالحسن اشعری رحمۃ اللہ کا ہے کہ کلام الہی ازل میں امر اور نبی کے ساتھ متصف تھا اور مامور بہ کے ساتھ اس کا تعلق ازل ہی اور قدیم ہے تو اعتراض وارد ہوگا کہ ازل میں امر اور نبی کا بغیر مخاطب کے ہونا لازم آئے گا تو جواب یہ ہے کہ امر اور نبی کے لئے مخاطب کا ہونا ضروری ہے لیکن خارج میں موجود ہونا ضروری نہیں بلکہ آمر کے علم میں اس کا وجود کافی ہے جس کو وجود ذہنی کہا جاتا ہے اس کی مثال یہ ہے کہ ایک انسان اپنے لئے دل میں بیٹے کا تصور کرے اور ابھی بیٹا پیدا نہیں ہوا اور دل میں اُسے حکم کرے کہ تو قرآن یاد کرے، نماز پڑھے وغیرہ تو اسی طرح مامور کے لئے آمر کے ذہن میں موجودگی کافی ہے۔

والاعباد بالنسبة الخ یہاں سے اس دوسرے اعتراض کا جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ ماضی کے صیغے استعمال کرتے ہیں لیکن حقیقت میں وہ کسی زمانے کے ساتھ متصف نہیں بلکہ زمان کے ساتھ اس کا اتصاف بعد میں تعلقات کی وجہ سے ہوا تو حال، استقبال یا ماضی متعلقات ہیں ان کے موجود ہونے سے یہ امر اس کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے عالم ازل میں ماضی اور مضارع کوئی نہیں تھا بعد میں موجود ہو گئے۔

کما ان علمه ازلیۃ الخ اللہ کا کلام ازلی ہے موصوف بالزمان نہیں بعد میں موصوف بالزمان ہوا لیکن اس سے کلام الہی میں کوئی فرق نہیں پڑتا جیسا کہ علم الہی قدیم ہے ازلی ہے اس کے باوجود اس علم کا تعلق جس معلوم سے ہوتا ہے وہ کبھی ایک شکل میں کبھی دوسری شکل میں مگر تعلقات اور زمان کا تغیر صفت علم میں تغیر اور حدوث کا موجب نہیں۔

وَلَمَّا صَرَّحَ بِأَزَلِيَّةِ الْكَلَامِ حَاوِلَ التَّنْبِيَةِ عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ أَيْضًا قَدْ يُطْلَقُ عَلَى هَذَا الْكَلَامِ النَّفْسِي الْقَدِيمِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى النِّظْمِ الْمَتْلُوِّ الْحَادِثِ فَقَالَ وَالْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَعَقِبَ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى لِمَا ذَكَرَ الْمَشَائِخُ مِنْ أَنَّهُ يُقَالُ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلَا يُقَالُ الْقُرْآنُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لِثَلَاثِ سَبَبَاتٍ إِلَى الْفَهْمِ أَنَّ الْمُؤَلِّفَ مِنَ الْأَصْوَاتِ وَالْحُرُوفِ قَدِيمٌ كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْحَنَابِلَةُ جَهْلًا أَوْ عِنَادًا وَأَقَامَ غَيْرَ الْمَخْلُوقِ مَقَامَ غَيْرِ الْحَادِثِ تَنْبِيْهًا عَلَى اتِّحَادِهُمَا وَقَصْدًا إِلَى جَرَى الْكَلَامِ عَلَى وَلَفَقِ الْحَدِيثِ حَيْثُ قَالَ عَمَّ الْقُرْآنُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَمَنْ قَالَ أَنَّهُ مَخْلُوقٌ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَتَنْصِيصًا عَلَى مَحَلِّ الْخِلَافِ بِالْعِبَارَةِ الْمَشْهُورَةِ وَهُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ مَخْلُوقٌ أَوْ غَيْرُ مَخْلُوقٍ وَلِهَذَا تَرُجِمُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةُ بِمَسْأَلَةِ خَلْقِ الْقُرْآنِ -

ترجمہ: اور جب مصنف کلام کے ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے اور لفظ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے کیونکہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا جائے القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف و اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کی بجائے غیر مخلوق کا لفظ لائے دونوں کے اتحاد پر متنبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے۔ اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ”القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم“ اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریعے محل خلاف کی

صراحت کرنے کیلئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مسئلہ خلق قرآن عنوان رکھا جاتا ہے۔

تشریح: ولما صرح سے شارح کا مقصود تنہید ہے متن آتی کے لئے۔ عقب القرآن کے ساتھ شارح رحمۃ اللہ علیہ ماتن پر وارد شدہ اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کلام کا بحث کیا اور پھر کلام کی تقسیم دو اقسام کی طرف ہوئی تو کلام کا ذکر گزرنے کے بعد دوبارہ کلام اللہ کا لفظ لانا غیر ضروری طول معلوم ہو رہا ہے بس اتنا کافی تھا کہ کہتے کہ القرآن غیر مخلوق؟ اس سے شارح رحمۃ اللہ علیہ دو جوابات دیتے ہیں (۱) مصنف کا مقصود اتباع مشائخ ہے۔ مشائخ کا طریقہ یہ تھا کہ اس مسئلے کا بحث اس عنوان سے کرتے تھے القرآن کلام اللہ غیر مخلوق۔ اس لئے میں نے القرآن غیر مخلوق نہیں کہا۔

(۲) دوسرا جواب یہ ہے کہ قرآن کا اطلاق چونکہ کلام نفسی اور لفظی دونوں پر ہوتا ہے تو ممکن ہے کہ کوئی توہم کرنا کہ کلام سے مراد کلام لفظی ہے حالانکہ وہ تو حادث ہے تو فرمایا کہ نہیں مراد یہاں پر کلام نفسی ہے جو قدیم اور غیر حادث ہے نہ کہ کلام لفظی جو کہ حادث ہے۔

کما ذهب اليه الحنابلة الخ متابعہ کہتے ہیں کہ اصوات اور حروف بھی قدیم ہیں ان کا یہ قول یا تو ان کے جمل پر دلالت کرتا ہے یا عناد پر۔ جاننا چاہئے کہ یہ مذہب درحقیقت امام احمد بن حنبل کا نہیں ہے بلکہ یہ ان کے تبعین میں سے بعض کا ہے۔ یہ طریقہ ان کے تبعین نے اس وجہ سے اختیار کیا کہ جب معتزلہ نے امام احمد بن حنبل کو انتہائی اذیت پہنچائی تو امام احمد کے بعض تبعین نے عناد یہ راستہ اختیار کیا جیسا کہ صاحب نیر اس کہتے ہیں:

والعناد انكار الحق مع العلم به قالوا كفى دليلاً على جهلهم قول بعضهم ان الجدل والغلاف قديمان وقول بعضهم ان الجسم الذي يكتب القرآن يصير قديماً بعد ما كان حادثاً وبالجملة فالمتكلمون يشنعون على الحنابلة تشنيعاً عظيماً وهو ان الامام احمد صاحب المذهب وعظيم المناقب وفي مذهبه ائمة كبار والمشائخ عظام منهم الشيخ الثوري الاعظم عبد القادر الجيلاني القائل بان الحروف التهجى قديمة فيجب الكف عن اساءة الادب اليهم

ثم السعى فى توجيه الكلام منهم لما قول قد ثبت عن الامام احمد ان الكلام اللفظى غير مخلوق وهكذا عن كثير من آئمة الحديث وفيه وجوه -

احدها ما اخترناه وهو ان مرادهم هو ان اللفظى قائم بذاته تعالى غير مرتب الاجزاء كما اختاره صاحب المواقف وسيد كره الشارح فى آخر البحث وهو قول معقول وان بطل فليس بحيث يشنع قائله لكونه مذهب طائفة من اهل التدقيق -

ثانيها انه تحاشى عن ان يتوهم المتوهمون ان الكلام النفسى مخلوق وفيه نظر اما القول بقدم الجلد والغلاف فصادر عن بعض الجهلة المنسوبون الى مذهبه ويقال كان يقوله الامام احمد رغماً لانوف المعتزلة وقد جرى عليه فى ذلك محنة عظيمة فان خليفة كان معتزلياً فاخذوه وضربه ضرباً وجيعاً ليعترف ان القرآن مخلوق فلم يعترف وروى ان الشافعى اُتيَ بقميص وقيل هذا قميص احمد ضرب فيه فغسله بالماء وشربه وصَبَّ منه على وجهه وراى بعض الصالحين احمد فى المنام بعد موته فسأله عن حاله فقال دخلت على الله فقال يا احمد اُوذِيتَ فينا فانظر الى وجهنا - النبراس، ص ۲۲۲ -

بعض كتب میں اس کے ساتھ یہ بھی موجود ہے کہ امام شافعیؒ نے خواب دیکھا کہ بنی علیہ السلام نے امام شافعیؒ سے خواب میں فرمایا ابشر احمد علیٰ بلوی نصیبہ۔ امام احمد کو بشارت دو اُس مصیبت پر جو کہ اُسے پہنچے گا تو انہوں نے اپنے شاگرد جس کا نام ربیع منقول ہے یعنی ربیع بن سلیمان اور بعض نے امام حمریٰ کا نام لکھا ہے جو امام طحاوی کے ماموں ہیں اس کو خط دیا اور امام احمد بن حنبلؒ کی طرف بھیجا الیٰ آخر القصۃ هكذا ذکر صاحب النبراس -

امام احمد بن حنبلؒ نے ایک دفعہ فرمایا کہ مجھے ایک عام آدمی کی بات نے اتنا فائدہ دیا گویا وہ میرے لئے جبل استقامت بننے کا ذریعہ بنا۔ وہ یہ کہ ایک آدمی نے کہا کہ امام صاحب میں چور ہوں مجھے بارہا سزائیں دی گئیں اور چوری کرتا رہتا ہوں لیکن کبھی بھی میں نے اپنے چوری کا اقرار نہیں کیا اور نہ ہی چوری چھوڑی تو سزاؤں کی وجہ سے میں نے باطل نہیں چھوڑا تو آپ حق کیسے چھوڑو گے۔

واقام غیر مخلوق الخ اعتراض وارد ہے کہ آپ نے القرآن غیر حادث کیوں نہیں کہا کہ غیر

مخلوق کہا؟ جواب: اس سے شارح نے تین جوابات دیئے ہیں (۱) غیر مخلوق وغیر حادث لفظین مترادفین ہیں۔ (۲) اس کلمہ کے لانے سے اتباع الحدیث مقصود ہے۔ (۳) عبارت مشہورہ بین الفریقین وہ خلق القرآن ہے اس بناء پر خلق القرآن کہا گیا یعنی اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے فریقین خلق القرآن کا عنوان استعمال کرتے ہیں۔ یہ حدیث جو صاحب کتاب نے نقل کی ہے کہ القرآن کلام اللہ تعالیٰ غیر مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو کافر باللہ العظیم۔

اس حدیث پر محدثین حضرات نے کلام کیا ہے اکثر محدثین کی یہ رائے ہے کہ ہم نے اس حدیث کو کہیں نہیں پایا جیسا کہ عبد اللہ قذحاری رحمۃ اللہ علیہ نے حاشیہ میں تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے فرماتے ہیں کہ اقول هذا الحديث روى ابن عدى فى الكامل عن ابى هريرة ورواه الديلمى عن رافع ابن خديج وخرجه الخطيب عن جابر والتحقيق انه موضوع ذكره ابن الجوزى فى الموضوعات وقال الامام الفعانى صاحب المشارق هو موضوع۔ وقال الامام السخاوى هذا الحديث من جميع طرقه باطل وقال مجد الدين الفيروز آبادى لم يصح عن النبى ﷺ شى فى هذا الباب وقال الامام السخاوى صح عن عمرو بن دينار قال ادرکت تسعة من اصحاب رسول الله ﷺ يقولون من قال القرآن مخلوق فهو كافر وروى ذلك عن على بن ابى طالب وعبد الله بن مسعود وسفيان بن عيينه لكن كله موقوف تدبر۔ هكذا ذكر صاحب النبراس فى شرحه۔

هو تحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى اثبات الكلام النفسى ونفيه والا فنحن لا نقول بقدوم الالفاظ والحروف و هم لا يقولون بحدوث الكلام النفسى ودليلنا ما مرانه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ويمتنع قيام الكلام اللفظى الحادث بذاته تعالى فتعين النفسى القديم واما استدلالهم بان القرآن متصف بما هو من صفات المخلوق وسمات الحدوث من التاليف والتنظيم والانزال والتنزيل وكونه عريباً مسموعاً فصيحاً معجزاً الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانما الكلام

فی المعنی القديم۔

ترجمہ: اور ہم اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلام نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے ورنہ نہ ہم الفاظ و حروف کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور نہ وہ کلام نفسی کے حدوث کے اور ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہو نے سے اللہ تعالیٰ کا مشکلم ہونا ثابت ہے اور اس کا اس کے سوا کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلام لفظی حادث کا قیام محال ہے پس کلام نفسی قدیم متعین ہے۔ رہا (کلام نفسی قدیم کی نفی اور قرآن کے حادث ہونے پر) معتزلہ کا یہ استدلال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات میں سے ہیں۔ مثلاً مؤلف ہونا، منظم ہونا، نازل کیا جانا عربی ہونا، اس کا سنا جانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا وغیرہ تو یہ استدلال حناہلہ کے خلاف حجت بنے گا۔ نہ کہ ہمارے خلاف کیونکہ لفظ اور الفاظ کی حدوث کے ہم بھی قائل ہیں اور ہماری بات (غیر مخلوق ہونے کی صرف معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے بارے میں ہے)۔

تشریح: و تحقیق الخ اس عبارت سے اشارہ مقصود ہے اس بات کی جانب کہ ہمارا اور معتزلہ کا جو اختلاف ہے یہ ابتدائی اختلاف نہیں بلکہ یہ ثانوی ہے، ابتدائی اختلاف ہمارا اور معتزلہ کے مابین یہ ہے کہ ہم کلام کی تقسیم کرتے ہیں قسمیں کی جانب جو کہ نفسی اور لفظی ہیں اور معتزلہ اس تقسیم کے قائل نہیں۔ پھر ہم کلام نفسی کو قدیم اور لفظی کو حادث مانتے ہیں تو وہ کلام نفسی سے انکار کرتے ہیں اختلاف اور نزاع ختم ہونے کا ایک طریقہ ہے کہ اگر معتزلہ نے ہمارا تقسیم قسمین کی طرف تسلیم کر لیا تو نزاع از خود ختم ہو جائیگا۔ یا معتزلہ کی طرح ہم بھی کلام کو صرف لفظی میں منحصر قرار دیں اور کلام نفسی کو ثابت نہ کریں تو ہم بھی الفاظ اور حروف کے قدیم ہونے کے قائل نہیں ہیں ہم بھی اس صورت میں کلام اللہ کو حادث کہیں گے۔ یعنی فریقین اگر اثبات یائنی پر متفق ہو جائیں تو پھر کوئی نزاع نہیں۔

دلیلنا الخ یہاں سے شارح رحمۃ اللہ علیہ بتانا چاہتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت کے پاس اپنے موقف پر جو دلائل ہیں وہ اجماع اور تواتر نقل انبیاء ہیں کیونکہ اجماع سے اور تواتر نقل انبیاء سے اللہ کا مشکلم ہونا ثابت ہے اور مشکلم وہ ہوگا جس کے لیے صفت کلام ثابت ہو چونکہ ثبوت مشتق کے لیے ماخذ اہتمام کا

ثبوت ضروری ہے اب اُس کی صفت یا تو کلام نفسی کو مانا جائے گا یا لفظی کو، ثانی باطل ہے ورنہ اللہ تعالیٰ کا عمل حادث ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے لہذا ثابت ہو گیا کہ وہ کلام نفسی ہے جو کہ قدیم اور ازلہ ہے۔ استدلالہم السخ یہاں سے معتزلہ کے دلائل پیش کئے جاتے ہیں کہ کلام اللہ مخلوق ہے اور مخلوق حادث ہے کیونکہ قرآن مولف، معظّم ہے تو یہ ترتیب اور تنظیم دال ہے حروف اور اصوات پر اور حروف اور اصوات حادث ہیں۔ قرآن کو نازل کیا گیا تو نزول، عربی ہونا فصیح ہونا یہ سارے صفات ہیں حادث کے، لہذا کلام اللہ حادث ہیں۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ آپ کے یہ دلائل امام احمدؒ کے قبیحین کے خلاف ہو سکتے ہیں کہ وہ کلام لفظی بھی قدیم مانتے ہیں جبکہ ہم ان صفات سے موصوف کلام کو حادث مانتے ہیں لہذا آپ کے دلائل ہمارے خلاف کارگر نہیں۔

﴿والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونہ تعالى متكلما ذهبوا الى انه متكلم بمعنى ايجاد الاصوات والحروف في محالها او ايجاد اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرء على اختلاف بينهم وانت خبير بان المتحرك من قامت به الحركة لامن اوجدها والا يصح اتصاف الباري بالاعراض المخلوقة له تعالى واللّه تعالى عن ذالك علواً كبيراً﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہو سکا تو وہ اس بات کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ حروف و اصوات کو ان کے اپنے عمل میں موجود کرنے یا اشکال کتابت کو لوح محفوظ میں موجود کرنے کے معنی میں متکلم ہے اگرچہ اسے پڑھا نہیں گیا۔ یہ مسئلہ ان کے درمیان مختلف فیہ ہے اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہو گا کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ فغض جو حرکت کا موجد ہو ورنہ باری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی بلند و بالا تر ہے۔

تشریح: معتزلہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا تو انکار کر نہیں سکتے کیونکہ قرآن کریم میں اللہ کی طرف سے امر، نہی، اور خبر کے صیغے وارد ہیں جو کلام کے اقسام ہیں لہذا انہوں نے تاویل کرتے ہوئے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اُس نے کلام کی اصوات اُن کے عمل مثلاً کوہ طور میں موجود کر دیں یا

لسان جبریل یا لسان نبی میں موجود کر دیئے یا کلام پر دلالت کرنے والے نقوش اور اشکالی کتابت لوح محفوظ میں موجود کر دیئے۔

محالہا المراد من المحال عند المعتزلة لوح محفوظ او جبرائیل علیہ السلام او نبی علیہ السلام۔

علی اختلاف الخ یعنی جبرئیل علیہ السلام کے اللہ تعالیٰ سے قرآن حاصل کرنے کی کیفیت کے بارے میں معتزلہ کے درمیان اختلاف ہے بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے کلام پر دلالت کرنے والی آواز پیدا فرما دیتے جس کو جبرئیل علیہ السلام سن لیتے اور اُس کو لے کر نازل ہو جاتے اور بعض کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ لوح محفوظ میں کتابت کے نقوش پیدا فرما دیتے جس کو جبرئیل علیہ السلام دیکھ لیتے تھے۔

والنت خبیر ہذا رد علی جواب المعتزلة اگر ہم اللہ کے متکلم ہونے کا وہ معنی لے لیں جو کہ معتزلہ نے لیا ہے تو اسی صورت میں اللہ تعالیٰ متکلم نہیں بلکہ موجد ہو جائیں گے مثلاً ایک آدمی نے حرکت ایجاد کی تو وہ حرکت کا موجد تو ہے لیکن متحرک نہیں ٹھیک اسی طرح اللہ تعالیٰ کلام کے موجد ہوں گے لیکن متکلم نہیں ہوں گے اگر اس معنی کی بنیاد پر ہم اللہ کو متکلم کہہ سکتے ہیں تو پھر اللہ چونکہ سواد اور بیاض وغیرہ الوان کے بھی موجد ہیں تو ہم اللہ تعالیٰ کو اسود اور ایض بھی کہہ سکیں گے حالانکہ اللہ کی ذات کو اسود اور ایض کہنا انتہائی بعید بات ہے۔ لہذا متکلم بمعنی موجد الکلام کو متکلم نہیں کہہ سکتے ہیں لہذا معتزلہ کا لیا ہوا معنی صحیح نہیں۔

﴿ومن القوى شبه المعتزلة انکم متفقون علی ان القرآن اسم لما نقل الینا بین دفنی المصاحف تو اترا وهذا يستلزم كونه مكتوباً فی المصاحف مَقْرُوءاً باللسن مسموعاً بالآذان وكل ذلك من سمات الحدوث بالضرورة فإشار الى الجواب بقوله وهو ای القرآن الذی هو كلام الله تعالیٰ مكتوب فی مصاحفنا ای باشکال الكتابة وصور الحروف الدالة علیہ محفوظ فی قلوبنا ای بالفاظ مخيلة مَقْرُوءاً بالسنتنا بحروفه الملفوظة المسموعة مسموع بآذاننا بتلك ایضا غیر حال فیہا ای مع ذلك ليس حالاً فی المصاحف ولا فی القلوب ولا فی الالسنه ولا فی الآذان بل هو معنی قديم قائم بذات الله تعالیٰ یلفظ ویسمع بالنظم الدال علیہ ویحفظ بالنظم المخیل

ویکب بنقوش واشکال موضوعه للحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر مضيئ
محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم ولا يلزم منه كون حقيقة النار صوتا وحرفا)۔

ترجمہ: اور معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے یہ ہے کہ تم (اشاعرہ) اس بات پر متفق ہو کہ
قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تو اتر کے ساتھ مصاحف کے دُتین کے درمیان ہو کر پہنچا ہے
اور یہ مستلزم ہے اس کے مصاحف میں مکتوب ہونے، زبانوں سے پڑھے جانے اور کانوں سے
سنے جانے کو اور یہ سب حدوث کی علامات میں سے ہیں یقینی طور پر تو مصنف نے اپنے اس قول
سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے
یعنی کلام الہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطے سے
ہمارے دلوں میں محفوظ ہے خزانہ خیال میں جمع شدہ الفاظ کے واسطے سے، ہماری زبانوں سے پڑھا
جاتا ہے اس کے قابل تلفظ اور قابل سماع حروف کے واسطے سے، ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے
انہی (قابل تلفظ اور قابل سماع حروف) کے واسطے سے ان میں حلول کرنے والا نہیں یعنی ان سب
باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہیں اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور
نہ کانوں میں بلکہ وہ ایک قدیم معنی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کا تلفظ ہوتا ہے
اس پر دلالت کرنے والے لفظ کے توسط سے، اس کو سنا جاتا ہے خیال میں جمع شدہ لفظ کے توسط
سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے، اس پر دلالت کرنے والے حروف کے لئے وضع کردہ اشکال و نقوش
کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے، جس طرح کہا جاتا ہے آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس
کو لفظ کے ذریعے ذکر کیا جاتا ہے، کلام کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقت نار کا حرف و
صوت ہونا لازم نہیں آتا۔

تشریح: ومن اقویٰ شبه المنع عرض شارح یہاں سے تمہید باندھنا ہے متن آتی کے لیے اور معتزلہ
کی طرف سے اعتراض نقل کرنا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ ہم قرآن کی تلاوت اور سماعت کرتے ہیں اس کی
کتابت اور حفظ بھی کرتے ہیں یہ تلاوت سماعت، کتابت اور حفظ کرنا حادث اور مخلوق ہیں تو جس چیز کے

صفات ہیں وہ بھی حادث ہوگا حالانکہ تم قرآن کریم کو قدیم سمجھتے ہو؟

جواب: یہ تمام صفات درحقیقت کلام نفسی پر دلالت کرنے والے امور کے اوصاف ہیں یہ کلام نفسی نہیں۔ لیس حوالہ اس میں اشارہ ہے کہ کلام نفسی کے مذکورہ صفات کی وجہ سے اس کا مصاحف میں یا قلوب اور زبان میں حلول نہیں ہے کہ محل کے حادث ہونے سے کلام نفسی بھی حادث ہو جائے بلکہ کلام نفسی ایک ایسا معنی ہے جو کہ قدیم ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کو بولا اور سنا جاسکتا ہے نہ کہ کلام نفسی۔

کما یقال : مذکورہ جواب ایک مثال کے ذریعے واضح کرنا چاہتے ہیں مثلاً آگ جھلانے والا ہے یہ بات لکھی بھی جاتی ہے اور بولی بھی جاتی ہے لیکن اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس کی وجہ سے آگ بھی اصوات اور حروف کے قبیل سے ہے بلکہ یہ آگ پر دلالت کرنے والے الفاظ ہیں جو کہ بولے اور سنے جاتے ہیں ٹھیک اسی طرح کلام نفسی اصوات اور حروف کے قبیلے سے نہیں اور نہ ہی اُسے بولا اور سنا جاسکتا ہے بلکہ یہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے کلمات ہیں۔ دال کے مکتوب اور مقروہ ہونے سے مدلول کا مقروہ اور مکتوب ہونا لازم نہیں آتا۔

﴿و تحقیقہ ان للشی وجوداً فی الاعیان ووجوداً فی الاذہان و وجوداً فی العبارة و وجوداً فی الکتابۃ، فالکتابۃ تدل علی العبارة وہی علی ما فی الاذہان و هو علی ما فی الاعیان فحیث یوصف القرآن بما هو من لوازم القدیم کما فی قولنا القرآن غیر مخلوق فالمراد حقیقۃ الموجودۃ فی الخارج و حیث یوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات یراد به الالفاظ المنطوقۃ المسموعۃ کما فی قولنا قرأت نصف القرآن اوالمخیلة کما فی قولنا حفظت القرآن او یراد به الاشکال المنقوشۃ کما فی قولنا یحرم للمحدث من القرآن۔

ولما کان دلیل الاحکام الشرعیۃ هو اللفظ دون المعنی القدیم عرفہ ائمۃ الاصول بالمکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر وجعلوه اسماً للنظم والمعنی جمیعاً ای للنظم من حیث الدلالۃ علی المعنی لا لمجرد المعنی واما الکلام القدیم

الذی هو صفة اللہ تعالیٰ فلذهب الاشعری الی انہ یجوز ان ید سمعہ ومنعہ الاستاذ ابو اھلحق الاسفرائینی وھو اختیار الشیخ ابی منصور الماتریدی فمعنی قولہ تعالیٰ حتی یسمع کلام اللہ یسمع ما یدل علیہ کما یقال سمعت علم فلان فموسیٰ علیہ السلام سمع صوتا دالاً علی کلام اللہ تعالیٰ لکن لما کان بلا واسطۃ الکتاب والملك خصّ باسم الکلام ﴿۔

ترجمہ: اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک وجود ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجود و ذہنی پر اور وجود و ذہنی وجود خارجی پر تو جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول ”القرآن غیر مخلوق“ میں تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول ”قرأت نصف القرآن“ میں۔ یا الفاظ تجلیہ مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول ”حفظت القرآن“ میں۔ یا اس سے نقش شدہ اشکال مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول ”محرم للمحدث من القرآن“ میں۔

اور جب کہ احکام شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنی قدیم، تو ائمہ اصول نے ”المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر“ کے لفظ سے اس کی تعریف کی اور اس کو نظم اور معنی دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا (نام قرار دیا) معنی پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ صرف معنی کا۔ رہا کلام قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اس کو سننا ممکن ہے اور استاد ابو اہلحق نے اس کا انکار کیا ہے اور یہ ابو منصور کا مختار مذہب ہے۔ پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”حتیٰ یسمع کلام اللہ“ کے معنی ہیں کہ وہ الفاظ سن لئے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا تو موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی لیکن چونکہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا اس لئے

کَلِمَہ کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

تشریح: وَحَقِيقَةُ الْبَحْ یعنی مذکورہ جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے مختلف وجود ہوتے ہیں اور ان وجودات مختلفہ کے اعتبار سے اس شئی پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں چنانچہ شئی کا ایک وجود خارجی ہوتا ہے جو ہر حال میں ہوتا ہے خواہ کوئی اس کا تصور کرے یا نہ کرے اور خواہ کوئی اس کو مانے یا نہ مانے یعنی وجود خارجی اس کو کہتے ہیں جو تصور کرنے والے کے تصور کرنے پر اور ماننے والے کے ماننے پر یا کتاب کے لکھنے پر یا بولنے والے کے بولنے پر موقوف نہ ہو۔ دوسرا وجود ذاتی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کی صورت ذہن میں ہو اور ایک وجود لفظی ہوتا ہے بایں طور کہ اس کے لئے جو لفظ وضع کیا گیا ہے اس لفظ کا زبان سے تلفظ ہو اور ایک وجود کتابی ہوتا ہے بایں طور کہ جو لفظ اس کیلئے وضع کیا گیا ہے وہ کسی چیز پر لکھا ہوا ہو۔

اسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں ان ہی کے اعتبار سے ان پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں، چنانچہ جہاں کہیں قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو قدیم کے لوازم میں سے ہے مثلاً ہمارے قول ”القرآن غیہر مخلوق“ میں، تو اس سے وجود خارجی مراد ہوگا یعنی اس کی وہ حقیقت مراد ہوگی جو خارج میں موجود ہے کسی کے تصور یا تلفظ یا کتابت پر موقوف نہیں ہے اور وہ کلام نفسی ہے اور جہاں کہیں اس کی ایسی صفت بیان کی جائے گی جو مخلوق کے لوازم میں سے ہے تو اس سے وجود لفظی یعنی بولے اور سنے جانے والے الفاظ مراد ہوں گے، مثلاً ہمارے قول ”قرأت نصف القرآن“ میں، یا وجود ذاتی یعنی خزانہ خیال میں جمع شدہ الفاظ مراد ہوں گے، مثلاً ہمارے قول ”حفظت القرآن“ میں، یا وجود کتابی یعنی اشکال منقوشہ مراد ہوں گے، مثلاً ہمارے قول ”یحرم للمحدث مس القرآن“ میں کہ قرآن سے مکتوب نقوش مراد ہیں۔ ان وجودات اربعہ میں سے وجود خارجی حقیقی وجود ہے باقی تینوں وجودات مجازی ہیں۔

وَلَمَّا كَانَ الْبَحْ یہ ایک اشکال کا جواب ہے، اشکال یہ ہے کہ اگر قرآن مشترک لفظی ہوتا اور اشتراک لفظی کے ساتھ اس کا اطلاق کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں پر ہوتا تو پھر اصول فقہ والے قرآن کی ایسی تعریف نہ کرتے جو صرف کلام لفظی پر صادق آتی ہے لیکن ائمہ اصول نے قرآن کی تعریف ”مکتوب فی المصحف منقول بالتواتر“ کے الفاظ سے کی ہے جو صرف کلام لفظی پر صادق ہے۔ معلوم ہوا کہ قرآن صرف کلام لفظی کا نام ہے، کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں کے درمیان مشترک نہیں ہے کہ ہر ایک کیلئے مستقل

طور پر وضع کیا گیا ہو۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ احکام شرعیہ مثلاً وجوب، حرمت وغیرہ کی دلیل صرف الفاظ ہیں جس کی بناء پر ان کے نزدیک الفاظ ہی اہم ہیں اس لئے انہوں نے قرآن کی تہریف ”المکتوب فی المصاحف المنقول بالحوادث“ جیسے الفاظ سے کی، جو کلام لفظی پر صادق آتی ہیں اور انہوں نے قرآن صرف معنی کو نہیں قرار دیا بلکہ نظم اور معنی دونوں کے مجموعہ کو قرار دیا۔

واما الکلام القدیم الیہ سابق میں شارح نے ذکر فرمایا تھا کہ جب قرآن کی ایسی صفت ذکر کی جائے جو حدوث کے لوازم میں سے ہے تو اس سے کلام لفظی مراد ہوگا۔ اب شارح یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہے یا نہیں تاکہ پہلی صورت میں جہاں کہیں قرآن کو مسموع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے کلام لفظی مراد لیا جائے اور دوسری صورت میں کلام نفسی مراد لیا جائے، چنانچہ اس سلسلہ میں اختلاف ذکر فرمایا شیخ ابوالحسن اشعری کا مذہب تو یہ ہے کہ کلام قدیم یعنی کلام نفسی جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اگرچہ وہ آواز نہ ہو پھر بھی خرق عادت کے طور پر اس کو سننا ممکن ہے جس طرح قیامت کے روز مومنین باری تعالیٰ کو باوجود اس کے کہ اس کی کوئی شکل و صورت نہیں ہے پھر بھی عادت دنیا کے برخلاف دیکھیں گے۔ اس مذہب کی بنیاد پر مسموع ہونا حدوث کے لوازم میں سے نہیں ہوگا بلکہ حادث اور قدیم کے درمیان مشترک وصف ہوگا۔ لہذا جو کلام صفت مسموعیت کے ساتھ متصف ہو اس سے کلام نفسی بھی مراد ہو سکتا ہے۔ جیسے ”حتی یسمع کلام اللہ“ میں کلام نفسی مراد لے سکتے ہیں اور کلام لفظی بھی مراد ہو سکتا ہے جیسے ہمارے قول ”سمعت القرآن“ میں قرآن سے کلام لفظی مراد ہے اور استاذ ابوالحسن اسفرائینی (۱) نے کلام قدیم کا سماع ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس لئے کہ قابل

(۱) آپ کا نام ابراہیم بن محمد ہے۔ ابوالفتح ان کی کنیت ہے۔ متکلمین کی اصطلاح میں استاذ کے نام سے مشہور ہیں۔ اسفرائن نامی شہر کی طرف منسوب ہونے کی وجہ اسفرائنی کہلاتے ہیں۔ آپ ایک بلند پایہ متکلم ہونے کے ساتھ ساتھ تقویٰ اور ورع میں یکتا روزگار تھے۔ آپ حضرت ابوالحسن باہلی کے شاگرد تھے اور باہلی ابوالحسن اشعری سے سلسلہ تلمذ رکھتے تھے۔ آپ دس محرم بروز عاشورہ ۴۱۸ھ بمقام نیشاپور وفات پائے ہیں اور اسفرائن میں دفنائے گئے ہیں۔

سماع اصوات ہیں اور کلام نفسی اصوات کے قبیل سے نہیں ہے۔ اس مذہب کی بناء پر مسوع ہونا حدوث کے لوازم میں سے ہوگا اور جہاں کہیں کلام اللہ کو مسوع قرار دیا گیا ہے وہاں اس سے صرف کلام لفظی مراد ہوگا، چنانچہ حتیٰ یسمع کلام اللہ سے ان الفاظ کا سننا مراد ہوگا جو اللہ کی صفت کلام یعنی کلام نفسی پر دلالت کرنے والے ہوں جیسے کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سنا اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ میں نے ایسی بات اور ایسے الفاظ سنے جس سے اسکے علم کا پتہ چلتا ہے کیونکہ علم قابل سماع چیز نہیں ہے۔ جس طرح ابواصلح فرماتے ہیں کہ کلام نفسی کا سماع نہیں ہو سکتا یہی مذہب شیخ ابو منصور ماتریدی (۱) کا ہے۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کے کوہ طور پر اللہ کا کلام سننے کا مطلب یہ ہے کہ انہوں نے وہ الفاظ سنے جو اللہ تعالیٰ کے کلام نفسی قدیم پر دلالت کرنے والے تھے۔ اس پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ اس طرح تو ہم میں ہر ایک کلام نفسی پر دلالت کرنے والے الفاظ سنتے ہیں، پھر موسیٰ علیہ السلام ہی کو کلیم کے لقب کے ساتھ کیوں ملقب کیا گیا تو شارح نے آگے اپنے قول و لکن سے اس اشکال کو یوں دفع فرمایا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سننا کسی کتاب یا فرشتہ کے واسطے کے بغیر تھا اس خصوصیت کے سبب خاص طور پر ان ہی کو کلیم کے لقب کے ساتھ ملقب کیا گیا۔

﴿فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً في النظم المؤلف يصح فيه عنه بان يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور والآيات كلام الله تعالى والاجماع على خلافه و ايضا المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى حقيقة مع القطع بان ذلك انما يتصور في النظم المؤلف المفصل الى السور اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة قلنا التحقيق ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة كونه صفة له تعالى وبين اللفظي الحادث المؤلف من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تاليفات المخلوقين فلا يصح النفي اصلاً ولا يكون

(۱) آپ کا اصلی نام محمد بن محمد بن محمود سمرقندی ہے۔ ابو منصور آپ کی کنیت ہے۔ سمرقند ایک علاقے کا نام ہے وہاں پر ماترید نامی گاؤں میں پیدا ہونے کی وجہ سے ماتریدی کہلاتے ہیں۔ آپ حنفی المسلک تھے۔ کئی واسطوں سے امام محمدؒ کے شاگرد ہیں۔ آپ کے قبضین ماتریدی کہلاتے ہیں۔ ۳۳۵ھ میں وفات پا گئے ہیں۔

الاعجاز والتحدی الا فی کلام اللہ تعالیٰ۔ وما وقع فی عبارة بعض المشائخ من انه مجاز فلیس معناه انه غیر موضوع للنظم المؤلف بل ان الکلام فی التحقیق و بالذات اسم للمعنی القائم بالنفس وتسمیة اللفظ به و وضعه لذلك انما هو باعتبار دلالة علی المعنی فلا نزاع لهم فی الوضع والتسمیة ﴿﴾۔

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف کے معنی میں مجاز ہوتا تو اس سے (یعنی نظم مولف سے) کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی پائے طور کہ کہا جاتا ہے کہ یہ نازل شدہ نظم و عبارت جو مجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں بنی ہوئی ہے کلام اللہ نہیں ہے حالانکہ اجماع اس کے خلاف پر ہے، نیز مجزہ اور متحدہ کی بہ حقیقی کلام اللہ ہے اس بات کا یقین کرنے کیساتھ کہ یہ (اعجاز اور متحدہ) اس نظم مولف ہی میں متصور ہے جو سورتوں پر تقسیم ہے کیونکہ ہفت قدیمہ سے معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں ہم جواب دیں گے کہ (لفظ کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلام نفسی قدیم کے درمیان اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی کلام کا اللہ کی صفت ہوتا ہے اور اس کلام لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے اور (اس صورت میں اللہ کی طرف کلام کی) اضافت کا معنی یہ ہے کہ یہ کلام، اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے لہذا نفی ہرگز صحیح نہ ہوگی اور اعجاز و تحدی صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو آیا ہے کہ نظم مولف مجازاً کلام اللہ ہے تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ لفظ کلام اللہ نظم مولف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام دراصل اور بالذات نام ہے اس معنی کا جو ذات کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام کلام رکھنا اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جانا محض اس معنی پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے، پس مشائخ کا نظم مولف کے لئے لفظ کلام اللہ کے وضع کئے جانے اور اس کا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

تشریح: سابق میں ماتن نے اس کلام کے بارے میں جو اللہ کی صفت ہے فرمایا کہ ”لیس من

جنس المحروف“ اس سے سمجھ میں آتا ہے کہ نظم مولف جو حروف والفاظ کی جنس سے ہے حقیقی کلام اللہ نہیں بلکہ اسکو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے، اسی طرح اس سے پہلے شارح نے فرمایا تقابل ہو معنی قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ، اس سے یہی سمجھ میں آتا ہے کہ کلام اللہ حقیقت میں کلام نفسی قدیم ہی ہے نظم مولف کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ لفظ کی نفی اس کے معنی مجازی سے درست ہوتی ہے مثلاً شیر کا معنی مجازی بہادر آدمی ہے چنانچہ بہادر آدمی سے شیر کی نفی کرنا اور یہ کہنا درست ہے کہ بہادر آدمی شیر نہیں ہے بلکہ انسان ہے۔ اسی طرح اگر لفظ کلام اللہ کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف یعنی کلام لفظی کے معنی میں، مجاز ہوتا تو نظم مولف سے جو کہ مجازی معنی ہے کلام اللہ کی نفی کرنا اور یہ کہنا کہ نظم مولف کلام اللہ نہیں ہے درست ہوتا لیکن تالی یعنی نظم مولف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ امت کا اجماع نظم مولف کے کلام اللہ ہونے پر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کلام اللہ کا کلام نفسی قدیم کے معنی میں حقیقت اور نظم مولف کے معنی میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

وایضاً المعجز المتحدی بہ الخ اس اعتراض کا بھی حاصل یہی ہے کہ کلام اللہ کا نظم مولف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے توضیح اس کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام اللہ سے معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر لانے کا چیلنج دیا تاکہ جب اس کا مقابلہ معارضہ کرنے اور اس کا مثل بنا کر پیش کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اس کے کلام الہی ہونے میں ان کا شبہ اور کلام بشر ہونے کا گمان بھی زائل ہو جائے اور کفار کا شبہ نظم مولف ہی کے کلام الہی ہونے میں تھا تو تحدی بھی نظم مولف ہی میں ہوگی اور نظم مولف سے ہی معارضہ کرنے کا حکم ہوگا کیونکہ صفت قدیمہ سے معارضہ کا حکم دینے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ تم اپنے اندر اس صفت قدیمہ کا مثل پیدا کرو اور یہ تکلیف مالا یطاق ہے جو ناجائز ہے لہذا صفت قدیمہ سے معارضہ کا کوئی معنی نہیں۔ بہر حال جب تحدی نظم مولف ہی میں متصور ہے اور تحدی بہ نظم مولف ہی ہے تو اگر کلام اللہ نظم مولف کے معنی میں مجاز ہو تو لازم آئے گا کہ تحدی بہ کلام اللہ مجازی ہے اور یہ اجماع کے خلاف ہے کیونکہ اجماع اس بات پر ہے کہ ”المعجز المتحدی بہ کلام اللہ حقیقہ“ یعنی تحدی بہ حقیقی کلام اللہ ہے نہ کہ مجازی کلام اللہ لہذا کلام اللہ کا نظم مولف کے معنی میں مجاز ہونا خلاف اجماع کو مستلزم ہونے کی وجہ سے باطل ہے۔

قُلْنَا الْخَبَرُ جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ نظم مولف اور کلام لفظی کے معنی میں مجاز نہیں ہے بلکہ لفظ کلام اللہ معنی قدیم یعنی کلام نفسی اور کلام لفظی کے درمیان مشترک لفظی ہے اور مشترک لفظی کے سارے معانی حقیقت ہوتے ہیں لہذا کلام نفسی اور کلام لفظی دونوں لفظ کلام اللہ کے حقیقی معنی ہوں گے اور دونوں حقیقی کلام اللہ ہوں گے اور جب کلام نفسی کی طرح کلام لفظی بھی کلام اللہ کا حقیقی معنی ہے تو کلام لفظی سے کلام اللہ کی نفی درست نہ ہوگی کیونکہ لفظ کی نفی اپنے معنی حقیقی سے درست نہیں ہوتی اسی طرح جب کلام لفظی بھی کلام اللہ حقیقی ہے تو متحدی بہ کلام اللہ حقیقی ہوا جس پر اجماع ہے البتہ جس صورت میں کلام اللہ سے کلام نفسی مراد ہوگا جو اللہ کی صفت ہے تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت، اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلام نفسی اور جس صورت میں کلام لفظی مراد ہوگا تو اللہ کی طرف کلام کی اضافت اضافۃ المخلوق الی الخالق کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنی ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی مخلوق ہے بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے یعنی وہ کلام لفظی جو رسول پر نازل ہوا۔

وما وقع فی عبادة الخبہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال مقدر یہ ہے کہ بعض مشائخ اہل السنۃ نے نظم مولف کو مجازاً کلام اللہ قرار دیا ہے پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ کلام اللہ کلام نفسی اور نظم مولف دونوں کے معنی میں مشترک لفظی ہے اور کلام نفسی اور نظم مولف دونوں حقیقی کلام اللہ ہیں؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ مجاز کا اشتراک لفظی کے ساتھ دو معنی پر اطلاق ہوتا ہے اول وہ لفظ جو معنی غیر موضوع لہ میں مستعمل ہو، جیسے لفظ اسد مرد و شجاع کے معنی میں اور ثانی وہ لفظ جو کسی معنی کے لئے وضع کیا گیا ہو مگر کسی علاقہ کی وجہ سے تو مشائخ نے جو کلام اللہ کو نظم مولف کے معنی میں مجاز کہا اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلام اللہ نظم مولف کے لئے وضع ہی نہیں کیا گیا ہے اور نظم مولف اس کا معنی غیر موضوع لہ ہے۔ بلکہ انھوں نے مجاز بالمعنی الثانی کہا جس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلام نفسی کے لئے بالذات اور بلا واسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظم مولف کے لئے اس واسطے وضع کیا گیا ہے کہ نظم مولف کلام نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ نظم مولف اور کلام لفظی کا کلام اللہ نام رکھے جانے اور اس کے لئے لفظ کلام اللہ وضع کئے جانے میں اختلاف نہیں ہے اور جب کلام اللہ کا لفظ معنی قدیم اور نظم مولف دونوں کے

لئے وضع کیا گیا ہے تو دونوں اس کا معنی موضوع لہ ہوئے اور معنی موضوع لہ ہی کو حقیقت کہتے ہیں تو معنی قدیم یعنی کلام نفسی اور نظم مولف دونوں کلام اللہ حقیقی ہو گئے البتہ اتنی بات ہے کہ دوسرے معنی حقیقی یعنی نظم مولف کو پہلے معنی حقیقی یعنی کلام نفسی کے ساتھ دال ہونے کا علاقہ ہے جس طرح معنی مجازی کو معنی حقیقی کے ساتھ کوئی علاقہ دال یا مدلول ہونے کا سبب یا مسبب ہونے کا ہوا کرتا ہے۔ اس بناء پر دوسرا معنی حقیقی مجاز کے مشابہ ہو گیا اور مشابہ بالجواز ہونے کی وجہ سے بعض مشائخ نے نظم مولف کو کلام اللہ مجازی کہہ دیا۔

و ذهب بعض المحققين الى ان المعنى في قول مشائخنا كلام الله تعالى معنى قديم ليس في مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه، بل في مقابلة العين والمراد به ما لا يقوم بذاته كسائر الصفات و مرادهم ان القرآن اسم اللفظ والمعنى شامل لهما وهو قديم لا كما زعمت الحنابلة من قدم النظم المؤلف المرتب الاجزاء فانه بدیهی الاستحالة للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسین من بسم الله الا بعد التلفظ بالباء بل المعنى ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء في نفسه كالقائم بنفس الحافظ من غير ترتيب الاجزاء و تقدم البعض على البعض والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لعدم مساعدة الآلة و هذا معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة و اما القائم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى ان من سمع كلامه، سمعه غير مرتب الاجزاء لعدم احتياجه الى الآلة - هذا حاصل كلامه ﴿﴾

ترجمہ: اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنی ہمارے مشائخ کے اس قول میں کہ ”کلام اللہ ایک قدیم معنی ہے“ لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذات نہ ہو جیسے باقی صفات ہیں اور ان کا مطلب یہ ہے کہ قرآن لفظ اور معنی دونوں کا نام ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے اس طرح نہیں جس طرح متبادلہ کہتے ہیں کہ یہ نظم مولف جو مرتب اجزاء والا ہے قدیم ہے کیونکہ اس کا محال ہونا تو بدیہی ہے اس بات کا یقین کرنا: کیا وجہ سے کہ بسم اللہ کے سین کا تلفظ

باء کے تلفظ کے بعد ہی ممکن ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذات واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب اجزاء والا نہیں ہے جیسے وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتیب اور ایک دوسرے پر تقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف تلفظ میں ہوتی ہے اکہ تلفظ کے موافقت نہ کرنے کی وجہ سے اور یہی مطلب ہے ان کے اس قول کا کہ ”مقدودہ قدیم ہے اور قراءت حادث ہے“ بہر حال وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس میں ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سنا اس نے غیر مرتب اجزاء والا کلام سنا۔ اس کے اکہ تلفظ کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے۔ یہ ان (محقق صاحب) کے کلام کا حاصل ہے۔

تشریح: وذهب بعض المحققين الخ یہاں پر شارح کا مقصود صاحب موافق کا جواب نقل کرنا ہے۔ صاحب موافق فرماتے ہیں کہ ہمارے مشائخ کے کلام میں جو کلام اللہ کو معنی قدیم کہا گیا ہے تو معنی کا اطلاق کبھی لفظ کے مقابلے میں ہوتا ہے تو اس اعتبار سے معنی اور لفظ ایک دوسرے کے مقابل بنتے ہیں جبکہ کبھی معنی عین کے مقابل استعمال ہوتا ہے عین وہ ہوتا ہے جو کہ قائم بالذات ہو تو اس کے مقابلے میں معنی سے مراد وہ ہوگا جو کہ قائم بالغیر ہو جو بذات خود قائم نہ ہو سکے بلکہ قیام میں غیر کا محتاج ہو تو لوگوں نے معنی کو لفظ کے مقابل لے کر کہا کہ کلام اللہ کلام نفسی میں حقیقت اور کلام لفظی میں مجاز ہے لیکن اشعری رحمۃ اللہ نے معنی کو عین کے مقابل لیا ہے اُن کا مقصد یہ ہے کہ کلام اللہ عین اور قائم بالذات نہیں بلکہ یہ قائم بالغیر ہے چونکہ قائم بالغیر کلام نفسی اور لفظی دونوں کو شامل ہے تو اسی صورت میں کلام اللہ نفسی اور لفظی دونوں کو شامل ہو کر قدیم ہوگا۔

لا كما زعمت الحنابلة الخ اس سے درحقیقت ایک سوال کا جواب دینا مقصود ہے کہ یہ تو بالکل حنابلہ کا مذہب ثابت ہو گیا کہ وہ لقم مولف کو اللہ کے ساتھ قائم اور قدیم مانتے ہیں شارح نے جواب دیا کہ ہم اس معنی میں لقم کو قدیم اور ذات باری کے ساتھ قائم نہیں لیتے جس معنی میں حنابلہ کہتے ہیں کیونکہ جو مرتب الفاظ ہیں یہ تو یقیناً حادث ہیں بلکہ ہمارا مقصود یہ ہے کہ وہ الفاظ قدیم ہیں جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم اور دائم ہیں جو کہ غیر مرتب اور بغیر تقدم اور تاخیر کے قائم ہیں اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک حافظ قرآن جب حفظ مکمل کرے تو اُس کے ذہن میں پورا قرآن غیر مرتب، تقدم اور تاخیر کے بغیر قائم

ہوتا ہے جس میں تلفظ کے وقت ترتیب، تقدم اور تاخر قائم ہو جاتا ہے ٹھیک اسی طرح ذات باری تعالیٰ کے ساتھ جو الفاظ قائم ہیں وہ بھی غیر مرتب ہیں تاہم دونوں کے درمیان فرق اتنا ہے کہ جو الفاظ حافظ قرآن کے ساتھ قائم ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ بوقت قراءت یہ از خود مرتب ہو جاتے ہیں اور ترتیب حدوث کو مستلزم ہے اور ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم الفاظ وہ قدیم ہیں۔

وہلکذا معنی قولہم المقروء قدیم الخ مقروء سے مراد وہ الفاظ ہیں جن کا قیام ذات باری تعالیٰ سے ہے جو کہ کلام نفسی ہے اور قراءت سے مراد وہ الفاظ ہیں جو کہ ہماری زبانوں سے قائم ہیں اور یہ حادث ہیں۔ حتیٰ ان من سمعہ الخ جس نے اللہ کا کلام سنا اُس نے غیر مرتب سنا کیونکہ ترتیب کا محتاج آلم تلفظ ہے اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام سنانے کے لئے آلم تلفظ کے محتاج نہیں اور ہم اپنا کلام سنانے کے لئے آلم تلفظ کے محتاج ہیں مثلاً اساتذ کے ذہن میں پورا سبق تیار ہوتا ہے لیکن وہ تمام سبق بیک وقت آداہنگی سے عاجز ہے لہذا مجبوراً ترتیب قائم کر کے بعض کو مقدم اور بعض کو مؤخر کر کے ادا کرے گا۔

وہو وجید لمن يتعقل لفظاً قائماً بنفس غیر مولف من الحروف المنطوقه
أو المتخیلة المشروط وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشکال المرتبة الدالة علیہ و
نحن لا نتعقل من قیام الکلام بنفس الحافظ الا کون صور الحروف مخزونة مرتسمة
فی خیالہ بحيث اذا التفت الیہا کانت کلاماً مولفاً من الفاظ متخیلة او نقوش مرتبة و
اذا تلفظ کانت کلاماً مسموعاً۔

ترجمہ: اور یہ (صاحب مواقف کا حاصل کلام) اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو ذات واجب کے ساتھ قائم ہے دراصل حالیہ وہ مرکب نہیں ہے تلفظ کئے جانے والے حروف سے یا ایسے متخیل حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ایسے مرتب اشکال و نقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم تو نہیں سمجھتے ہیں حافظ قرآن کے ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خزانہ خیال میں اس طرح جمع ہونا کہ جب اس کی طرف التفات کرے تو وہ متخیل الفاظ یا مرتب نقوش سے مرکب کلام ہو اور جب تلفظ کرے تو سنا جانے والا کلام ہو۔

تشریح: اس عبارت سے شارح کا مقصود ایک خاص انداز سے صاحب موافق کی جواب کو رد کرنا ہے تاہم جواب کی تردید میں ادب اور بلاغت کا خیال رکھا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ لفظ کا ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا تو اچھا ہے لیکن ایسے الفاظ کا تصور ناممکن ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو اور غیر مرتب ہو لہذا اس اعتبار سے ایک غیر معقول قسم کی جواب ہے۔

﴿والتکوین وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث والاختراع ونحو ذلك ويفسر باخراج المعدوم من العدم الى الوجود صفة لله تعالى لا طباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكوّن له وامتناع اطلاق الاسم المشتق على الشئ من غير ان يكون ماخذ الاشتقاق وصفا له قائما به﴾۔

ترجمہ: اور تکوین جس سے مراد وہ صفت ہے جس کو فعل، خلق، تخلیق اور ایجاد، احداث و اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانا بیان کیا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کی صفت ہے، عقل اور نقل کے اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عالم کا خالق اس کا مکون ہے اور شئی پر اسم مشتق کا اطلاق متمنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذ اشتقاق اس کی صفت ہو اس کی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

تشریح: والتکوین الخ جن تین صفات میں کثرت اختلاف ہے ان میں سے ایک صفت تکوین ہے اس صفت میں علماء کے تین مذاہب ہیں۔

(۱): یہ شیخ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ اور ان کے تبعین کا مذہب ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صفات حقیقیہ سات ہیں، حیۃ، علم، قدرت، ارادہ، سمع، بصر اور کلام جبکہ صفت تکوین مستقل صفت نہیں بلکہ یہ ایک اضافی صفت ہے جو کہ صفت ارادہ اور صفت قدرت میں داخل ہے اور حادث ہے۔

(۲): یہ ابو منصور ماتریدی رحمہ اللہ اور ان کے تبعین کا مذہب ہے یہ حضرات فرماتے ہیں کہ صفات حقیقیہ آٹھ ہیں سات وہ ہیں جن کا تذکرہ گزر گیا اور اٹھویں صفت تکوین ہے یہ علیحدہ اور ایک مستقل صفت ہے۔ یہ صفت ارادہ اور صفت قدرت میں شامل نہیں کیونکہ قدرت صفت معنی ہے۔ ارادہ صفت مرتبہ ہے۔

اور نگوین مفت مؤثر ہے یعنی یہ ایک ایسی صفت ہے جو کسی مقدور میں اثر انداز ہو کر اُسے عدم سے وجود میں لاتا ہے۔

(۳) یہ مذہب بعض علماء اور اہلہم کا ہے۔ ان کا کہنا یہ ہے کہ ترزیق، تخلیق، احیاء اور امات وغیرہ سارے صفاتِ ہقیقیہ ہیں اور مفت نگوین کے تابع نہیں ان کے نزدیک صفاتِ ہقیقیہ لَا تُعَدُّ لِحَصَصِہِ ہیں۔

وہو المعنی الذی الخ اس سے شارح اشارہ کرنا چاہتے ہیں کہ مفت نگوین کے کئی اور نام بھی ہیں جو کہ یہ ہیں۔ (۱) فعل۔ (۲) تخلیق۔ (۳) خلق۔ (۴) ایجاد۔ (۵) احداث۔ (۶) اختراع۔

ویمفسر باخراج المعدوم: یہ نگوین کی تعریف ہو رہی ہے کسی معدوم چیز کو وجود میں لانا یہ نگوین ہے یہ وہ مفت ہے جو مقدور میں مؤثر ہو کر اُسے مختلف کیفیات اور حالات سے دو چار کرتی ہے مثلاً جب مقدور میں رزق کے حالات پیدا ہوتے ہیں تو اس نگوین کا نام ترزیق ہے اور اگر نگوین کا تعلق حیات سے ہو تو اس کا نام احیاء ہوگا وغیرہ وغیرہ۔

صفة لله تعالى: اس میں نگوین کے مفت حقیقی ہونے کا دعویٰ ہے اور اس دعویٰ پر دو دلائل بیان کئے ہیں۔ (۱) کہ عقل اور نقل (قرآن اور حدیث) دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت نگوین ثابت ہے۔ (۲) اللہ تعالیٰ کے لئے خالق اور ملکون ہونا ثابت ہے اور قاعدے کی رو سے جس کے لئے مشتق ثابت ہو تو مبدأ الاھتقاق اُس کے لئے ضرور ثابت ہوگا تو اللہ کے لئے خلق اور نگوین لازمی طور پر ثابت ہے۔ لہذا خلق اور نگوین بھی باری تعالیٰ کی صفت ہے جو کہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور جو صفت موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی صفت ہوا کرتی ہے لہذا صفت نگوین مفت حقیقی ہے نہ کہ اضافی۔

ہذا زلیٰ ہوجوہ الاول انه یمتنع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ لیمّا مرّ الثانی انه وصف ذاته فی کلامہ الازلی بانہ الخالق فلو لم یکن فی الازل خالقا لزم الکذب او العدول الی المعجاز واللازم باطل ای الخالق فیما یمستقبل او القادر علی الخلق من غیر تعدل الحقیقة علیٰ انه لو جاز اطلاق الخالق علیہ بمعنی القادر علی الخلق لجاز اطلاق کل

ما یقدر هو علیہ من الاعراض علیہ الثالث انه لو كان حادثا لاما بتكوين آخر فیلزم التسلسل و هو محال و یلزم منه استحالة تكوين العالم مع انه مشاهد و اما بدونه فہستغنی الحادث عن المحدث والاحداث وفيہ تعطیل المصانع، الرابع انه لو حدث لحدث إما فی ذاته فیصیر محلا للحوادث أو فی غیرہ كما ذهب الیہ ابو الہزیل من ان تکوین کل جسم قائم بہ، فیکون کل جسم خالقا ومکوّنًا لنفسہ ولا خفاء فی استحالیّہ ﴿ ۱ ﴾۔

ترجمہ: (وہ صفتِ تکوین) ازلی ہے چار وجوہ سے، اول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی۔ دوم یہ ہے کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا۔ پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہونا یا بغیر حقیقت کے صیّد ہونے کے مجاز یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنی کی طرف جانا لازم آئے گا اور لازم باطل ہے۔ علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنی میں خالق کا اطلاق جائز ہو تو ہر اس عرض (سے مشتق اسم) کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے۔ سوم یہ کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعے حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاہد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو حادث کا محدث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس سے صانع کی تعطیل اور اس کا بیکار محض ہونا لازم آتا ہے۔ چہارم یہ کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا ایسی صورت میں وہ محل حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسا کہ ابو الہزیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا مکون اور خالق ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔

تشریح: ازلیۃ بوجوہ الخ باتن نے ایک قسم کا دعویٰ ذکر کیا کہ تکوین اللہ کی ازلی صفت ہے حادث نہیں تو اس دعویٰ کے لئے چار دلائل بیان کرتے ہیں۔

(۱) اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور اگر ہم تکوین کو حادث لیں گے تو اللہ تعالیٰ محل حوادث بن جائیں گے اور

قدیم ذات محل حوادث نکوین بن سکتا لہذا نکوین کا قدیم اور ازلی ہونا متعین ہے۔

(۲) اللہ تعالیٰ نے خود اپنی ذات کے لئے ازلی کلام میں صفت خلق اور صفت نکوین ثابت کیا ہے اگر یہ صفت نکوین ازلی نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کے لئے کذب لازم ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ کی ذات کذب سے بری ہے۔ امام غزالی رحمہ اللہ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ادھر ہم مجازی معنی لیتے ہوئے خالق مخلوق کے معنی پر لیں گے اور صاحب جمع الجوامع فرماتے ہیں کہ یہاں پر خالق بمعنی القادر علی الخلق لیں گے تو اللہ تعالیٰ کی طرف کذب کی نسبت نہ ہوگی۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ خالق سے یہ دو معانی لینا صہرورت من الحقیقہ الی المعجاز ہے جو کہ کسی عذر کے بغیر حقیقت چھوڑ کر مجاز کی طرف جانا اصول مسلمہ کے قواعد کے خلاف ہے اور دوسری خرابی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی جن چیزوں پر قدرت ہے اُن تمام اشیاء سے اللہ تعالیٰ کا اتصاف لازم آجائے گا مثلاً اللہ تعالیٰ قادر علی السواد ہے تو اللہ تعالیٰ کو اسود کہنا اور اسی طرح قادر علی البیاض کی صورت میں ابیض کہنا لازم آجائے گا اور اللہ تعالیٰ کو اس قسم کی اعراض کی نسبت کرنا سوء ادب ہے۔ لہذا امام غزالی اور صاحب جمع الجوامع کا جواب درست نہیں ہے۔

(۳) اگر صفت نکوین حادث ہوگی تو اس کے لئے ایک اور نکوین کی ضرورت ہوگا پھر اس کو ایک اور نکوین کی ضرورت ہوگی تو اس سے تسلسل لازم آجائے گا جو کہ محال ہے اور اس سے عالم کا محال ہونا اس طرح لازم ہوگا کہ عالم کا وجود ان نکوینیات غیر متناہیہ سے ہوگا اور نکوینیات غیر متہی ہونا تسلسل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے اور جو محال پر موقوف ہوتا ہے وہ بھی محال ہی ہوتا ہے لہذا عالم کا وجود محال ہوگا حالانکہ عالم موجود اور مشاہد ہے اور اگر اس کو از خود حادث لے لیں اور اس کے لئے کوئی محدث نہ لیں تو اس کا احداث اور ایجاد سے مستغنی اور بے نیاز ہونا لازم آئے گا اور یہ بھی باطل ہے کہ اس سے صانع کی تعطیل لازم آتی ہے۔

(۴) یہ صفت نکوین کے ازلی ہونے پر چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر صفت نکوین کو حادث مان لیں تو اس کی دو صورتیں ہیں۔ امانی ذات: یعنی نکوین حادث ہے اور ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے تو اسی صورت میں ذات باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آجائے گا۔

۲: فی غیرہ صفت نکوین حادث ہو کر غیر ذات باری تعالیٰ میں پائی جاتی ہے جیسا کہ ابوہریرہؓ نے معترضی کا

مذہب ہے کہ ہر جسم کا تکوین خود اس جسم کے ساتھ قائم ہے تو اس صورت میں ہر جسم کا مکون اور خالق ہونا لازم آجائے گا کیونکہ مکون اور خالق کے یہی معنی ہیں کہ اس کے ساتھ مفت خلق اور مفت تکوین کا قیام ہو اور یہ باطل ہے۔

۱ اعتراض یہ ہے کہ دلیل اول اور دلیل رابع تقریباً ایک ہی جیسے ہیں تو دونوں ذکر کرنے سے بات بلا ضرورت لمبی ہوگئی تو اگر ان میں سے ایک کا ذکر ہوتا تو بات مختصر ہوتی جواب یہ ہے کہ اول اور رابع دونوں اس لئے ذکر کئے کہ دلیل اول ذوق واحد ہے اور دلیل رابع ذوقین ہے بالفاظ دیگر دلیل اول مختصر اور دلیل رابع مفصل ہے لہذا دونوں کو اس لئے ذکر کیا تاکہ طالب علم خوب فائدہ اٹھا سکے۔

﴿و مبنیٰ هذه الاذلة على ان التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين على انه من الاضافات والاعتبارات العقلية مثل كون الصانع تعالى وتقدس قبل كل شيء ومعہ وبعده ومذكوراً بالسنتنا ومعبوداً ومميتاً ومُحيياً ونحو ذلك﴾، الحاصل فی الازل هو مبدء التخليق والترزيق والامانة والاحياء وغير ذلك ولا دليل على كونه صفةً اخرى سوى القدرة والارادة فان القدرة وان كانت نسبتها الى وجود المكوّن و عدمه على السواء لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين ﴿﴾۔

ترجمہ: اور اذن دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے جیسے علم اور قدرت (حقیقی صفت ہیں) اور محققین متکلمین اس بات پر ہیں کہ وہ امور اضافیہ اور اعتبارات عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا، ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور ممیت اور محی اور محی وغیرہ ہونا اور جو چیز ازل میں موجود ہے وہ تخلیق، ترزیق، امانت اور احیاء وغیرہ کا مبدء ہے اور اس کے قدرت و ارادہ کے علاوہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق اگرچہ مکون کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منضم ہو جانے سے جانہن میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔

تشریح: و مبنیٰ هذه الاذلة الخ ایک ضروری بات جو قابل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے ماتن

علامہ عمر النسی رحمہ اللہ ماتریدی اور شارح علامہ تفتازانی رحمہ اللہ اشعری ہیں تو شارح رحمہ اللہ اشاعرہ کے مذہب کو ترجیح دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ دلائل اربعہ اُس وقت مفید ہو سکتی ہیں جب تکون بھی مفت علم اور مفت قدرت کی طرح مستقل مفت مان لی جائے جیسا کہ ماترید یہ کا مذہب ہے اور جو تکون کو مستقل مفت نہیں مانتے تو اُن کے حق میں کارآمد نہیں ہیں۔

والمحققون من المتکلمین: اس سے مراد اشاعرہ ہیں اور اشاعرہ کی مذہب کی تائید کرتے ہیں اس لئے اُن کے لئے محققین کا لفظ استعمال کیا۔ اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ تکون کوئی مستقل مفت نہیں بلکہ صفت اضافی اور مفت اعتباری ہے۔ صفت اضافی سے مراد وہ صفت ہے جس کو کسی دوسری چیز کی نسبت سے پہچانا جاتا ہے بالفاظ دیگر جو اپنی پہچان میں مضاف الیہ کا محتاج ہو۔ مضاف الیہ کے بغیر سمجھ میں نہ آسکے جیسا کہ تخلیق مخلوق کے بغیر سمجھ میں نہیں آسکتا۔ صفت اعتباری سے مراد وہ صفت ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہ ہو بلکہ فاضل کے فرض اور معتبر کے اعتبار سے موجود ہو۔ قبلیت، بعدیت، معیت یہ بغیر دوسری چیز کے سمجھ میں نہیں آتی ہیں لہذا یہ اضافی چیزیں ہیں۔ اسی طرح معبود بھی امر اضافی ہے کیونکہ اس کے معنی بغیر عابد کے سمجھ میں نہیں آتے وغیرہ تو اُن کے مفہوم میں غیر کی طرف اضافت ملحوظ ہے لہذا یہ سب حادث ہیں اور اُن کے حدوث سے کوئی محال لازم نہیں آتا اسی طرح تکون بھی امر اضافی اور امر اعتباری ہے۔

والحاصل فی الازل الخ ازلی وہ چیز ہے جو ان امور اضافیہ اور اعتباریہ کا مبداء اور علت ہے جس کے ذریعے معدوم کا ایجاد ہوتا ہے اور وہ قدرت اور ارادہ کے علاوہ اور کوئی مفت نہیں۔ ان دونوں کے علاوہ کسی اور مفت کے بارے میں یہ دلیل قائم نہ ہو سکتی کہ ہم اُسے مبداء کہہ سکے۔ قدرت کا تعلق اگرچہ کسی چیز کے وجود اور عدم دونوں کے ساتھ برابر ہوتا ہے مگر جب اس کے ساتھ ارادہ منضم ہو جاتا ہے تو وجود کو عدم پر ترجیح حاصل ہو جاتی ہے اور اس احد الجانبین کے ترجیح کا نام تکون ہے اور پھر یہ تکون مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہوتی ہے مثلاً تخلیق، تزیین، تصویر وغیرہ وغیرہ لہذا ارادہ اور قدرت ہی درحقیقت مبداء تکون ہیں اور تکون ایک امر اعتباری کا نام ہے جس کے لئے کوئی مستقل وجود نہیں۔ یہی اشاعرہ کے مذہب کا خلاصہ ہے۔

ماترید یہ کے نزدیک صفت تکوین علیحدہ اور مستقل صفت ہے اور اس کے مستقل صفت ہونے پر یہ ارشاد ربانی دال ہے ”إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ“ اگر قدرت اور ارادہ کے علاوہ صفت تکوین ایک مستقل صفت نہ ہوتا تو ایسا کہنا چاہئے تھا إِذَا أَرَادَ شَيْئًا فَيَكُونُ جب اللہ تعالیٰ کسی چیز کی ایجاد کا ارادہ فرماتے ہیں تو وہ چیز موجود ہو جاتی ہے ایسا نہیں کہا گیا بلکہ کہا گیا ”أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ“ اس سے صفت تکوین کی طرف اشارہ ہے۔ معلوم ہوا کہ تکوین صفت موثرہ بالفعل ہے قدرت صفت ممتنعہ اور ارادہ صفت مرجحہ ہے۔

﴿ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بانه لا يتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب فلو كان قديما لزم قدم المكونات وهو محال اشارة الى الجواب بقوله وهو اى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزاءه لا فى الازل بل نوقت وجوده على حسب علمه وقدرته فالتكوين باق ازلاً وابدأ والمكون حادث بحدوث التعلق كما فى العلم والقدرة وغيرهما من الصفات القديمة التى لا يلزم من قدمها قدم متعلقاتها لكون تعلقاتها حادثة﴾

ترجمہ: اور جب تکوین کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ تکوین کا بغیر کون کے تصور نہیں کیا جاسکتا جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے پس اگر تکوین قدیم ہوگی تو کونات کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے تو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالم اور اس کے ہر جزء کو مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں تو تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور کون حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب جیسا کہ علم اور قدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ میں ہے جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

تشریح: اس عبارت سے شارح کا مقصود ایک تو تمہید باندھنا ہے متن آتی کے لیے اور دوسرا ایک اعتراض مقدر کی طرف اشارہ ہے کہ جس طرح ضرب مضروب کے بغیر تحقق نہیں ہو سکتا ٹھیک اسی طرح

تکونین مکون کے بغیر تحقیق نہیں ہو سکتا جس طرح تکونین قدیم اور ازلی ہے تو اسی طرح مکون بھی قدیم اور ازلی ہوگا حالانکہ مکون یعنی عالم اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہے تو مابن نے جواب دیا گویا کہ متن ہی جواب ہے۔ فرمایا تکوینہ للعالم ولکل جزء من اجزائه لا فی الازل۔

غلامہ یہ ہے کہ تکونین قدیم ہے اور مکون (بالفتح) کے ساتھ اس کا تعلق حادث ہے تو تعلق کا حدوث متعلق مکون کے حدوث کو مستلزم ہے نہ کہ تکونین کے حدوث کو جس طرح صفت علم اور صفت قدرت قدیم ہیں اور اُن کے متعلقات جو کہ مقدورات اور معلومات ہیں وہ حادث ہیں کیونکہ ان کا تعلق حادث ہے اور تعلق کا حادث ہونا متعلق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے اسی طرح صفت تکونین ازلی اور اس کا متعلق جو کہ مکون اور عالم ہے وہ حادث ہے۔

﴿وهذا تحقيق ما يقال ان وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالى اوصفه من صفاته لزم تعطيل الصانع واستغناء تحقيق الحوادث عن الموجد وهو محال وإن تعلق فائماً أن يستلزم ذلك قدم ما يتعلق وجوده به فيلزم قدم العالم وهو باطل اولا فليكن التكوين ايضا قديما مع حدوث المكون المتعلق به﴾۔

ترجمہ: اور یہ (جواب مذکور) اس جواب کی تحقیق ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکار محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عالم کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور یہ باطل ہے۔ یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہئے کہ تکونین بھی قدیم ہو اس کون اور مخلوق کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

تشریح: یہاں پر شارح صاحب عمدۃ الکلام امام نور الدین بخاری جو کہ امام صابونی کے نام سے مشہور ہے کا کلام نقل کرتے ہیں اور اس سے شارح کے دو اعراض ہیں۔ پہلا عرض مصنف کے جواب کا تائید حاصل کرنا چاہتے ہیں جو انہوں نے اشاعرہ کو دیا ہے اور دوسرا عرض اشاعرہ کو جواب دینا ہے۔ اشاعرہ کا اعتراض یہ ہے کہ تکونین کون کے بغیر نہیں آتا جیسا کہ ضرب مغروب کے بغیر نہیں آتا لہذا تکونین

کا قدیم ہونا ممکن کے قدیم ہونے کو مستلزم ہے اور ممکن تو قدیم نہیں لہذا انکوین کا قدیم ہونا بھی باطل ہے تو صاحب عمدۃ الکلام نے جواب دیا کہ یا تو اللہ تعالیٰ کی ذات اور عالم کے وجود کا آپس میں کوئی تعلق نہ لوگے اور یہ صورت تو بدلاہٹ باطل اس لئے ہے کہ اس سے العیاذ باللہ اللہ تعالیٰ کا بے کار ہونا لازم آجائے گا اور اگر اللہ کی ذات اور عالم کا آپس میں تعلق ہے لیکن یہ تعلق عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم ہے تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ عالم کے تمام اجزاء کے ساتھ حادث ہونا ثابت ہے اور تیسرا احتمال یہ ہے کہ عالم کا وجود اللہ تعالیٰ کی ذات یا کسی قدیم صفت سے متعلق ہے مگر یہ صفت قدیم سے تعلق عالم کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو لہذا ہم یہ آخری شق لیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ٹھیک اسی طرح صفت تکوین قدیم ہے اور اسی کا قدیم ہونا اس ممکن کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں۔ لہذا انکوین قدیم ہے اور ممکن حادث ہے اور اشاعرہ کا اعتراض بے جا ہے۔ اب اگر کوئی کہے کہ چاہئے تھا کہ امام صابونی والی بات کو متن ہی میں لائے تو جواب یہ ہے کہ اس کا مقصد اور متن والی بات کا مقصد ایک ہے وہ بمنزلہ اجمال اور یہ بمنزلہ تفصیل ہے اور دونوں کے نقل سے اس جواب کی مضبوطی اور تاکید مقصود ہے۔

﴿وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكوّن بالتكوین قول بحدوثه اذ القديم مالا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق به ففيه نظر لان هذا معنى القديم والحادث بالذات على ما تقول به الفلاسفة واما عند المتكلمين فالحادث مالموجوده بداية ای يكون مسبوقا بالعدم والقديم بخلافه ومجرد تعلق وجوده بالغير لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى لجواز ان يكون محتاجا الى الغير صادرا عنه دائما بدوامه كما ذهب اليه الفلاسفة فيما ادّعوا قديمه من الممكنات كالهیولی مثلاً﴾۔

ترجمہ: اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ ممکن کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا ممکن کے حدوث کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنی ہے۔ رہا متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے اور محض ممکن کے وجود کا

غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کا محتاج ہو غیر سے صادر ہو اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مثلاً ہیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے۔

تشریح: عبارت کی تشریح سے پہلے دو باتوں کا جاننا ضروری ہے کہ بقال کا قائل کون ہے اور اس کے نقل کرنے کا مقصد کیا ہے تو اس کا قائل صاحب کفایہ ہے اور اس کے نقل سے شارح کا مقصد صاحب کفایہ کی تردید ہے کہ اُس کی بات نقل کر کے اُس پر رد کی جائے۔

صاحب کفایہ نے نگوین کے حدوث پر اشعریہ کے استدلال کو دوسرے طریقے سے رد کیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اشعریہ نے اپنے استدلال میں کہا ہے کہ اگر نگوین ازلی ہوگی تو کون کے وجود کا نگوین کے ساتھ تعلق بھی ازلی میں ہوگا اور ایسی صورت میں کون یعنی عالم کا ازلی ہونا لازم آئے گا جو محال ہے تو آپ دیکھئے اس استدلال میں اشعریہ نے یہ تسلیم کیا کہ کون کے وجود کا نگوین کے ساتھ تعلق ہوگا اس کے ساتھ دوسرا مقدمہ یہ ملائے کہ جس کے وجود کا غیر سے تعلق ہو وہ حادث ہے اس سے معلوم ہوا کہ کون حادث ہے اگرچہ نگوین ازلی اور قدیم ہے۔ شارح صاحب موافق کے اس رد پر یہ اشکال وارد کرتے ہیں کہ صاحب موافق نے حادث کا جو معنی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے، متکلمین کے یہاں حادث کا یہ معنی معتبر نہیں ان کے یہاں تو حدوث سے حادث زمانی ہی مراد ہوتا ہے اور حادث کے معنی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو یعنی پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم رہی ہو پھر موجود ہوئی ہو جیسا کہ بعض ممکنات مثلاً ہیولی کے بارے میں فلاسفہ کا مذہب ہے کہ اس کا وجود واجب تعالیٰ سے متعلق ہے، اس سے بالایجاب یعنی اس کے ارادہ و اختیار کے بغیر صادر ہے اور اس اعتبار سے وہ حادث بالذات ہے، مگر اس کے دائمی اور ازلی ہونے کے سبب سے یہ بھی ازلی اور قدیم بالزمان ہے۔

﴿ نعم اذا البتہ صدور العالم عن الصانع بالاختیار دون الايجاب بدلیل لا يتوقف علی حدوث العالم كان القول بتعلق وجوده بتكوين الله تعالى قولاً بحذوثة ﴾

ترجمہ: ہاں! جب ہم صانع سے اختیاری طور پر نہ کہ ایجاب کے طور پر عالم کا صدور ایسی

دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ اس کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

تشریح: یہ صاحب کفایہ کے کلام کی توجیہ ہے اور ایک ضمیمہ کے ساتھ اس کی صحت کا اعتراف ہے اس توجیہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کمون یعنی عالم کا صانع مختار کا معلول اور مصنوع ہوتا ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو ایسی صورت میں کمون کا تکوین کے ساتھ تعلق یقیناً کمون کے حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ اس کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ وہ فاعل مختار کا معلول اور مصنوع ہے اور فاعل مختار کا معلول حادث بمعنی مسبوق بالعدم ہوتا ہے اس لئے کہ فاعل اس مصنوع کے ایجاد اور اس کی تکوین کا ارادہ یا تو اس کے وجود کی حالت میں کرے گا یا اس کے عدم کی حالت میں۔ پہلی صورت میں تو تحصیل حاصل کو مستلزم ہونے کی وجہ سے محال ہے لامحالہ مصنوع کے ایجاد کا ارادہ اس کے عدم کی حالت میں ہوگا اور جو چیز عدم آشنا ہو وہ حادث بالزمان بمعنی مسبوق بالعدم ہے۔ رہی یہ بات کہ صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کرنا چاہئے جو حدوث عالم پر موقوف نہ ہو تو اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کا حادث ہونا صانع کے مختار ہونے سے ثابت کیا جاتا ہے یا اس طور کہ کہا جاتا ہے کہ اگر عالم قدیم ہوتا تو اس کا صانع مختار نہ ہوتا مگر اس کا صانع مختار ہے۔ معلوم ہوا کہ عالم قدیم نہیں بلکہ حادث ہے پس اگر صانع کا مختار ہونا ایسی دلیل سے ثابت کیا جائے جو حدوث عالم پر موقوف ہو تو دور لازم آئے گا۔

﴿ومن ههنا يقال ان التنصيص على كل جزء من اجزاء العالم اشارة الى الرد على من زعم قديم بعض الاجزاء كالهيلولى والا فهم انما يقولون بقدمها بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونه بالغير﴾۔

ترجمہ: اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ (مصنف کا) عالم کے ہر جزء کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ہیولی کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ وہ ان کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ کمون بالغير نہ ہونے کے معنی میں۔

﴿ والحاصل انا لانستلم انه لا يتصور التكوين بدون وجود المكوّن وان وزانه معه وزان الضرب مع المضروب فان الضرب صفة اضافية لا يتصور بدون المضافين اعنى الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية هي مبدء الاضافة التى هي اخراج المعدوم من العدم الى الوجود لاعنيها حتى لو كانت عيناها على ما وقع فى عبارة المشايخ لكان القول بتحقيقه بدون المكوّن مكابرةً و انكاراً للضرورى فلا يندفع بما يقال من انّ الضرب عرض مستحيل البقاء فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول الالم اليه من وجود المفعول معه اذلو تاخر لانعدام هو بخلاف فعل البارى تعالى فانه ازلنى واجب الدوام يبقى الى وقت وجود المفعول ﴾ -

ترجمہ: اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ نگین کا بغیر کون کے وجود کے تصور نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ نگین کی حیثیت کون کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی مضروب کے ساتھ حیثیت ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے دونوں امراضی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور نگین ایک حقیقی صفت ہے جو اس کی اضافت کا مبداء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر عین اضافت ہوتی جیسا

کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر مکون کے اس کے پائے جانے کا قول تکبر ہوگا اور بدیہی کا انکار ہوگا پس (اشعر یہ کا استدلال) نہیں دفع ہوگا۔ اس جواب سے یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو مفعول کیساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک الم پہنچانے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ (مفعول) مؤخر ہوگا تو وہ (ضرب) معدوم ہوگا برخلاف فعل باری کے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے متن میں اشاعرہ کے اعتراض کا جواب دیا ہے تو شارح اس کا خلاصہ پیش کرتے ہیں وہ یہ کہ جس طرح ضرب مضروب کے بغیر نہیں پائی جاتی تو نکون اور مکون کا یہ مسئلہ نہیں بلکہ نکون کا تصور بغیر مکون کے درست ہے نہ کہ ضرب کا بغیر مضروب کے اور نکون کو ضرب پر قیاس کرنا صحیح نہیں اس لئے کہ ضرب ایک صفت اضافی ہے جبکہ نکون صفت اضافی نہیں بلکہ صفت حقیقی ہے اور مبدأ اضافت ہے یعنی تخلیق و تزئین وغیرہ کا مبدأ ہے۔

فلا یسندفع الخ صاحب عمدہ نے لکھا ہے کہ جس طرح ضرب مضروب کے بغیر نہیں پائی جاتی ٹھیک اسی طرح نکون بھی ایک صفت اضافی ہے جو کہ مکون کے بغیر نہیں سمجھا جاسکتا ہے۔ صاحب عمدہ پر اشاعرہ کی طرف سے اعتراض وارد ہوا کہ جب ضرب اور نکون دونوں صفات اضافی ہیں تو ضرب اور ضرب حادث ہے تو چاہئے کہ نکون بھی حادث ہو حالانکہ ماترید یہ کے نزدیک یہ قدیم ہے صاحب عمدہ نے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ بات تو ٹھیک ہے کہ دونوں اضافی ہیں مگر دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ ضرب عرض ہے جس کی بقاء کے لئے محل مقوم کی ضرورت ہے کیونکہ ضرب کا خارج میں وجود ضارب اور مضروب کے بغیر نہیں ہو سکتا تو ضروری ہے کہ اس کا کسی مفعول کے ساتھ تعلق قائم کرنے کے لئے اس ضرب کے ساتھ مفعول لازمی طور پر ہو اس لئے کہ اگر ساتھ نہ ہوگا بلکہ مؤخر ہوگا تو ضرب چونکہ عرض ہے اس زمانے تک اس کی بقاء کیسے ہوگی کیونکہ العوض لا یبقی فی زمانہین۔ شارح فرماتے ہیں کہ یہ جواب عناداً ایک امر بدیہی کا انکار ہے کہ دونوں اضافی ہیں پھر بھی ایک حادث اور ایک قدیم ہے۔ مناسب یہی ہے کہ ضرب کو مکون اضافت اور نکون کو مبدأ اضافت کہا جائے تو اب اعتراض وارد نہ ہوگا۔

بمخلاف فعل الباری الخ فعل ہاری سے مفت تکوین مراد ہے چونکہ شارح اشعری ہیں اور اشعریہ کے نزدیک تکوین صفات افعال میں سے ہے اس لئے کہ تکوین کو لفظ فعل سے تعبیر کیا۔

﴿ و هو غیر المکون عندنا لان الفعل یغایر المفعول بالضرورة کالضرب مع المضروب والاکل مع الماکول ولانه لو کان نفس المکون لزم ان یکون المکون مکوناً مخلوقاً بنفسه ضرورة انه مکون بالتکوین الذی هو عینه فیکون قديماً مستغنياً عن الصانع وهو محال وان لا یکون للخالق تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه قادر علیه مع غیر صنع وتاثير فيه ضرورة نکونه بنفسه وهذا لا یوجب کونه خالقاً والعالم مخلوقاً فلا یصح القول بانه خالق للعالم وصانعه هذا خلف وان لا یکون الله تعالى مکوناً للاشیاء ضرورة انه لا معنى للمکون الا من قام به التکوین والتکوین اذا کان عین المکون لا یکون قائماً بذات الله تعالى وان یصح انقول بان خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق للسواد اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما واحد فمحلهم واحد﴾۔

ترجمہ: اور وہ (تکوین) ہم ما ترید یہ کے نزدیک مکون کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی طور پر غیر ہوتا ہے جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کیساتھ (مغایرت رکھتا ہے) اور اس لئے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو لازم آئے گا۔ (۱) کہ مکون از خود مکون اور مخلوق ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکون (اور موجود) ہوگا جو عین مکون ہے پس وہ قدیم ہوگا صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے اور (لازم آئے گا)۔ (۲) کہ خالق کو عالم کے ساتھ کوئی تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ عالم سے قدیم ہو اور اس پر قادر ہو بغیر اس کو بنائے اور اس میں تاثیر کئے ہوئے اس کے خود مکون اور مخلوق ہو جانے کی وجہ سے اور یہ چیز اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے یہ خلاف مفروض ہے اور (لازم آئے گا)۔ (۳) اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکون اور خالق نہ ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکون سے وہی مراد ہے جس کے ساتھ تکوین

قائم ہو اور تکوین جب عین کون ہوگی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کیساتھ قائم نہیں ہوگی۔ (۳) لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور دونوں ایک ہیں تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کا عرض ایک نیا مسئلہ بیان کرتا ہے وہ یہ کہ کیا تکوین عین مکون ہے یا غیر مکون۔ اشاعرہ کے نزدیک تکوین عین مکون ہے۔ جب اشاعرہ نے دیکھا کہ نصوص میں مخلوق پر خلق کا اطلاق ہوا ہے مثلاً ”هذا خلق الله فارونى ما ذا خلق اللہین من دونه“ اسی طرح ”ان فی خلق السموات والارض“ اسی طرح عرف میں بھی کہا جاتا ہے ”اجتمع خلق عظیم“ ان سب میں خلق بمعنی مخلوق ہے اس لئے اشعریہ نے کہا کہ خلق عین مخلوق ہے اور تکوین بھی عین مکون ہے۔ مصنف ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ہم باترید یہ کے نزدیک تکوین اور مکون میں مغایرت ہے۔ شارح نے ماترید یہ کی طرف سے اس پر دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل جس کا صغریٰ مخذوف ہے یہ ہے کہ تکوین فعل ہے اور ہر فعل اپنے مفعول کا غیر ہوتا ہے لہذا تکوین بھی اپنے مفعول یعنی مکون کا غیر ہوگا جس طرح ضرب مضروب کا اور اکل ماکول کا غیر ہے دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر تکوین عین مکون ہو تو۔

(۱) لازم آئے گا کہ مکون از خود مخلوق اور موجود ہو کیونکہ وہ مکون اور موجود ہوگا اس تکوین کے سبب جو عین مکون ہے تو خود اپنی ذات سے موجود ہوا اور جو بذات خود موجود ہوا اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو وہ قدیم ہے لہذا مکون جو کہ عالم ہے قدیم ہوگا اور چونکہ قدیم صانع سے مستغنی ہوتا ہے لہذا مکون صانع سے مستغنی بھی ہوگا اور یہ محال ہے۔

(۲) یہ بھی لازم آئے گا کہ خالق کو عالم کے ساتھ اس کے مقابلہ میں زیادہ قدیم ہونے اور اس پر قادر ہونے کے علاوہ اور کوئی تعلق نہ ہو کیونکہ تکوین کے عین مکون ہونے کی صورت میں جب مکون از خود موجود اور مکون ہوگا تو اس کے وجود میں خالق کا کوئی دخل نہیں ہوگا تو پھر خالق کو خالق کہنا صحیح نہ ہوگا۔

(۳) جب تکوین عین مکون ہوگا تو مکون کے حادث ہونے کی طرح تکوین بھی حادث ہوگی اور ذات باری کیساتھ حوادث کا قیام محال ہے لہذا تکوین بھی ذات باری کیساتھ قائم نہ ہوگی پھر باری تعالیٰ اشیاء کے

کون اور خالق نہ ہوں گے کیونکہ کون (بکسر الواو) وہی ہوگا جس کے ساتھ تکوین قائم ہو۔

(۴) تکوین کو عین کون ماننے سے یہ بھی لازم آئے گا کہ یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے۔ اس لئے کہ خلق تکوین ہے اور سواد کون ہے اور جب تکوین و کون ایک ہوں گے تو خلق و سواد بھی ایک ہوں گے اور جب ایسا ہے تو دونوں کا کل بھی ایک ہوگا۔ چنانچہ پتھر کے سواد کا خالق وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور جس کے ساتھ خلق قائم ہوگا اس کے ساتھ سواد بھی قائم ہوگا اور جس کے ساتھ سواد قائم ہو وہ اسود ہے۔ معلوم ہوا کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اسی طرح خالق سواد وہ ہوگا جس کے ساتھ خلق قائم ہو اور خلق اس کے ساتھ قائم ہوگا جس کے ساتھ سواد قائم ہو اور سواد خدا العجز کیساتھ قائم ہے معلوم ہوا کہ خالق سواد خدا الحجز ہے۔ اور یہ ظاہر البطلان ہے جو کہ تکوین کو عین کون ماننے سے لازم آیا ہے لہذا معلوم ہوا کہ تکوین کو عین کون ماننا بھی باطل ہے۔

﴿وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه ينبغي للمعاقل ان يتأمل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى الراستخين من علماء الاصول ما تكون استحالاته بديهية ظاهرة على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامه محملاً يصلح محلاً لنزاع العلماء وخلاف العقلاء فان من قال التكوين عين المكوّن اراد ان الفاعل اذا فعل شيئاً فليس طهناً الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذى يعبر عنه بالتكوين والايجاد ونحو ذلك فهو امر اعتبارى يحصل فى العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امراً محققاً مغايراً للمفعول فى الخارج ولم يرد ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم المكوّن لتلزم المحالات ولهذا كما يقال ان الوجود عين الماهية فى الخارج بمعنى انه ليس فى الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى بالوجود تحقق آخر حتى يجتمع اجتماع القابل والمقبول كالجسم والسواد بل الماهية اذا كانت فكونها هو وجودها لكنهما متغايران فى العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس فلا يتم ابطال هذا الراى الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها عن البارى تعالى يتوقف على صفة حقيقية قائمة بالذات مغايرة للقدرة والا رادة﴾۔

ترجمہ: اور یہ سب فعل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تنبیہ ہے لیکن عاقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرے اور راسخ علماء اصول کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدیہی ہو اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سوچ بوجھ بھی حاصل ہے بلکہ اسے چاہئے کہ اس کے کلام کا ایسا صحیح معنی تلاش کرے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے۔ اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ نگوین عین مکون ہے اس کی مراد یہ تھی کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی (خارج میں) نہیں ہوتا رہا وہ معنی جس کو نگوین اور ایجاد وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوئی ہے۔ ایسا امر نہیں جو مفعول کا متغایر ہو خارج میں ھقیقۃً موجود ہو۔ ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ نگوین کا مفہوم بعینہ وہی ہے جو مکون کا مفہوم ہے جس کے نتیجہ میں (مذکورہ) محالات لازم آئیں اور یہ ایسا ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عین ماہیت ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور اس کو عارض ہونے والی چیز جس کا وجود نام ہے دوسرا تحقق ہو۔ یہاں تک کہ دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح سے قابل اور مقبول مثلاً جسم اور سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ ماہیت کا جب بھی کون ہوگا تو اس کا کون ہی اس کا وجود ہے۔ البتہ دونوں باہم معنی متغایر ہیں کہ ذہن کیلئے یہ ممکن ہے کہ ماہیت کا تصور کرے وجود کا تصور کرے اور اس کا برعکس بھی۔ لہذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہوگا کہ اشیاء کا نگون اور باری تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے ذات باری کیساتھ قائم ہے قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

تشریح: وهذا تنبيه الخ چونکہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت بدیہی ہے اور بدیہات دلیل کے محتاج نہیں ہوتے۔ اس لئے شارح فرماتے ہیں کہ فعل اور مفعول کے درمیان مغایرت کی مذکورہ بالا وجوہات از قسم دلائل نہیں ہیں بلکہ تنبیہات ہیں۔

لکنہ بنی علی الخ جب مصنف نے جو کہ ماتریدی ہیں نے یہ فرمایا کہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک نگوین مکون کا غیر ہے تو گویا انہوں نے اس مسئلہ میں اشعریہ کو اپنا مخالف اور انہیں نگوین کے عین کون ہونے کا

قائل ٹھہرایا اسلئے شارحؒ اولاً مصنف پر اعتراض کرتے ہیں اور پھر اشعریہ کے قول کی توجیہ پیش کرتے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ فعل اور مفعول اسی طرح تکوین اور کون کے درمیان مغایرت ہوتا بدیہی ہے جس کا انکار معمولی سمجھ رکھنے والا آدمی بھی نہ کرے گا چہ جائے کہ اشعریہ جیسے راخ علماء اصول اس کا انکار کریں۔ لہذا مصنف کو اشعریہ کی طرف ایسی بات نہیں منسوب کرنی چاہئے جس کا محال ہوتا بدیہی ہے بلکہ اشعریہ کے قول کا ایسا معنی تلاش کر کے ایسا معنی متعین کرنا چاہئے جس میں عقلاء کے اختلاف کی گنجائش ہو اور اگر ایسا ممکن نہ ہو تو اشعریہ کے حوالہ سے اس قول کے نقل کرنے والوں کی غلطی سمجھنا چاہئے۔

فان من قال الخ یہ اشعریہ کے تکوین کو عین کون کہنے کی توجیہ ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ تکوین کو عین کون کہنے سے اشعریہ کی یہ مراد ہرگز نہیں ہے کہ دونوں کا مفہوم ایک ہے جیسا کہ ماترید یہ نے سمجھا بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل واقع کرتا ہے مثلاً ضارب کسی پر ضرب واقع کرتا ہے تو خارج میں صرف ضارب اور مضروب موجود ہوتے ہیں وہ معنی جس کو ضرب سے تعبیر کیا جاتا ہے خارج میں موجود نہیں ہوتا بلکہ وہ تو ضارب اور مضروب کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے۔ اسی طرح تکوین بھی کون (بکسر الواو) اور کون (فتح الواو) کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے ذہن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں کون (فتح الواو) سے علیحدہ اس کا وجود نہیں ہے اور تکوین کے عین کون ہونے کا مطلب ایسا ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ خارج میں ماہیت کا وجود عین ماہیت ہے اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ ماہیت اور وجود ماہیت کا مفہوم لغوی ایک ہی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور وجود نام کی جو صفت ماہیت کو عارض ہوتی ہے اس کا دوسرا تحقق ہو اور دونوں خارج میں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح قائل مثلاً جسم اور مقبول مثلاً سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ شئی کا جب بھی خارج میں کون اور حصول ہوگا تو اس کا یہ کون ہی اس کا وجود ہے۔ خارج میں ماہیت اور اس کے وجود کے درمیان مغایرت نہیں ہے ہاں ذہن میں دونوں باہم متغایر ہو سکتے ہیں کیونکہ ماہیت مابہ الہشی ہو ہو کہہتے ہیں اور وجود شئی کے خارج میں کون اور حصول کو کہتے ہیں تو ایسا ہو سکتا ہے کہ ذہن دونوں میں سے ایک دوسرے کے بغیر تصور کر لے۔

فلا يتم ابطال هذا الراء الخ یعنی جب تکوین کے عین کون ہونے سے اشعریہ کی مراد یہ ہے کہ

خارج میں مکون کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو تکوین کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ امر اعتباری ہے جو اوپر ذکر کردہ ماترید یہ کے دلائل سے یہ مذہب اس وقت تک باطل نہیں ہو سکتا جب تک کہ باری تعالیٰ سے اشیاء کا صدور ایسی صفت پر موقوف ہونا ثابت نہ کیا جائے جو حقیقی ہو۔ ذات باری کے ساتھ قائم ہو قدرت و ارادہ کے علاوہ ہو کیونکہ مذکورہ دلائل کو مفہوم کے اعتبار سے تکوین اور مکون کے درمیان مغایرت ثابت کرتے ہیں اور اشعریہ اس کا انکار نہیں کرتے بلکہ وہ وجود خارجی کے اعتبار سے مغایرت کا انکار کرتے ہیں۔ ہاں جب تکوین کا حقیقی صفت ہونا ثابت ہو جائے گا تو وہ یقینی طور پر ذات باری کے ساتھ قائم ہوگی اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے ازلی بھی ہوگی جب کہ مکون (عالم) ازلی نہیں ہے تو تکوین وجود خارجی میں بھی مکون کا غیر ہوگا۔

شارح کی مذکورہ توجیہ سے ماترید یہ اعتراض کرتے ہیں کہ اگر تکوین اس بناء پر امر اعتباری ہے کہ وہ خارج میں موجود نہیں بلکہ وہ مکون اور مکون کے درمیان ایک نسبت ہے تو علم کو بھی امر اعتباری ہونا چاہئے کیونکہ خارج میں عالم اور معلوم کے علاوہ کوئی چیز موجود نہیں جس کو علم کا مصداق قرار دیا جائے بلکہ وہ تو عالم اور معلوم کے درمیان ایک نسبت ہے جو امر اعتباری ہے حالانکہ علم کا اعتباری صفت ہونا دونوں فریق کے نزدیک باطل ہے تو اسی طرح تکوین کا بھی اضافی اور اعتباری ہونا باطل ہے۔

﴿والتحقیق ان تعلق القدرة علیٰ وفق الارادة بوجود المقدور لوقت وجوده اذا نسب الی القدرة بسمی ايجاداً له واذا نسب الی القادر بسمی الخلق والتکوین و نحو ذلك فحقیقته کون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور لوقته ثم تتحقق بحسب خصوصیات المقدورات خصوصیات الافعال کالتصویر والترزق والاحیاء والاماتہ وغیر ذالک الیٰ ما لا یکاد یتنہای﴾۔

ترجمہ: اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کیساتھ اس کے وجود کے وقت میں قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو قدرت کا ایجاد کہا جاتا ہے اور جب قادر کی طرف منسوب ہو تو خلق اور تکوین وغیرہ کہا جاتا ہے پس تکوین کی حقیقت ذات باری کا اس حقیقت سے ہوتا ہے کہ اسکی قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں

ہو پھر خاص خاص مقدورات کے اعتبار سے خاص خاص افعال جیسے تصویر، ترزیق، احياء، اماتت وغیرہ اتنے افعال تحقق ہوتے ہیں جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

تشریح: اس عبارت سے شارح اشعریہ کے مذہب کی طرف اپنا میلان ظاہر کر رہے ہیں کہ نگوین امر اعتباری ہے۔ حاصل تحقیق یہ ہے کہ علم الہی میں کسی ممکن کے وجود کا جو وقت متعین ہے اس وقت متعین میں ارادہ الہی کے مطابق ممکن کے وجود سے قدرت کا تعلق ہی غلط اور نگوین ہے اور چونکہ تعلق امر اضافی اور اعتباری ہے۔ لہذا نگوین بھی امر اعتباری ہے پھر خاص خاص مقدورات اور ممکنات سے قدرت کا تعلق ہونے کے اعتبار سے اس کے الگ الگ نام ہیں مثلاً اگر مقدور رزق ہے تو اس سے قدرت کا تعلق ترزیق کہلاتا ہے اور اگر مقدور صورت ہے تو اس سے قدرت کا تعلق تصویر کہلاتا ہے اور اگر مقدور حیات ہے تو اس سے قدرت کا تعلق احياء کہلاتا ہے۔ اسی طرح حسب اختلاف متعلق کبھی تصویر، کبھی احياء اور کبھی اماتت وغیرہ ناموں سے موسوم کر دیا جاتا ہے۔

﴿وَمَا كُنْ كُلٌّ مِنْ ذَلِكَ صِفَةً حَقِيقَةً اِزْلِيَةً فَمِمَّا تَفَرَّدَ بِهِ بَعْضُ عُلَمَاءِ مَاوراءِ النّهرِ وَفِيهِ تَكْثِيرٌ لِلْعَدَمِ جَدًّا وَانْ لَمْ يَكُنْ مُتَغَايِرَةً وَالْاَقْرَبُ مَا ذَهَبَ اِلَيْهِ الْمُحَقِّقُونَ مِنْهُمْ وَهُوَ اَنْ مَرَجَعَ الْكُلَّ اِلَى التَّكْوِينِ فَانَّهُ اِنْ تَعْلَقَ بِالْحَيَوَةِ يَسْمَى اَحْيَاءً وَبِالْمَوْتِ اِمَاتَةً وَبِالصُّورَةِ تَصْوِيرًا وَبِالرِّزْقِ تَرْزِيقًا اِلَى غَيْرِ ذَلِكَ فَالْكُلُّ تَكْوِينٌ وَاِنَّمَا الْخُصُوصُ بِخُصُوصِيَةِ التَّعْلُقَاتِ﴾۔

ترجمہ: اور رہا ان میں سے ہر ایک کا حقیقی ازلی صفت ہونا تو ان باتوں میں سے ہے جن میں بعض علماء ماوراء النہر مفرد ہیں اور اس میں بہت زیادہ قدامت کی تکثیر ہے اور اقرب الی الثواب ان میں سے محققین کا مذہب ہے اور وہ یہ کہ سب کا حاصل نگوین ہے اس لئے کہ اگر نگوین کا حیات سے تعلق ہو تو اسے احياء کہا جاتا ہے اور موت سے تعلق ہو تو اسے اماتت کہا جاتا ہے اور رزق سے تعلق ہو تو ترزیق کہا جاتا ہے تو کبھی نگوین ہیں اور ناموں کی خصوصیت تعلقات کی خصوصیت کے اعتبار سے ہے۔

تشریح: اوائل بحث نکوین میں یہ بات کی گئی تھی کہ مشکلمین کے ہاں تین جماعتیں ہیں پہلی جماعت ماترید یہ کی ہے جو نکوین کو مستقل صفت مانتے ہیں اور ترزیق وغیرہ کا مرجع اسی کو قرار دیتے ہیں۔ دوسری جماعت اشاعرہ کی ہے جو نکوین کو قدرت اور ارادے کا تابع قرار دیتے ہیں۔ تیسری جماعت کا تذکرہ یہاں ہو رہا ہے کہ نکوین، ترزیق، احویات اور امات وغیرہ سب مستقل صفات ہیں گویا ان کے نزدیک صفات بے شمار ہیں یہ مذہب علماء ماوراء النہر کا ہے۔ (۱)

وفیہ تکثیر للقدماء الخ شارح فرماتے ہیں کہ اگر تخلیق و ترزیق وغیرہ کا مرجع نکوین قرار نہ دیا جائے بلکہ ان سب کو مستقل صفات ہی قرار دیئے جائیں تو اس سے تعدد قدماء لازم آئے گا اصل تو یہ تھا کہ تعدد قدماء سے بالکلہ احتراز کیا جاتا مگر جب صفات کا ثبوت ضروری ہے تو اس میں اس بات کا لحاظ رکھا جائے کہ کم از کم صفات ثابت کی جائیں لہذا ضروری ہے کہ آٹھ کے علاوہ دیگر صفات کا اثبات نہ کیا جائے۔

وان لم یکن متغایرة الخ جس طرح صفات الہی اللہ سے غیر نہیں یہی صفات باہم بھی ایک دوسرے سے غیر نہیں۔ شارح فرمانا چاہتے ہیں کہ ٹھیک ہے صفات آپس میں متغائر نہیں تو ان سب کو مستقل صفات ماننے کی صورت میں تعدد قدماء لازم آئے گا تو قدماء باہم متغائر تو نہیں ہوں گے مگر خواہ مخواہ تعدد قدماء لازم آئے گا جو کہ توحید سے منافی ہے۔ لہذا اس سے ممکنہ حد تک احتراز کیا جائے۔

والاقرب ماذهب الیہ الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ بعض علماء ماوراء النہر کے مسلک کے مقابلہ میں علماء ماترید یہ کا مذہب اقرب الی الصواب ہے جس میں کہا گیا ہے کہ ترزیق، تخلیق وغیرہ سب کا مرجع نکوین ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ امات، احویات اور ترزیق وغیرہ سب ہی نکوین ہیں مگر خصوصی اسماء جن کے ساتھ یہ موسوم ہیں یہ مختلف تعلق کی وجہ سے ہے اور اس تعلق کی وجہ سے نام کی تبدیلی آتی ہے۔

(۱) ماوراء النہر کا ترجمہ ہے نہر پار جیسے ہم بولتے ہیں ”ندی پار“ ”جننا پار“ وغیرہ یہ علاقہ چونکہ دریاؤں جھونکوں کے پار واقع ہے اس لیے اس کو ماوراء النہر کہا جاتا ہے۔ بخارا، سمرقند، نعت، حمیدہ، شاش، روز جند اور خوارزم وغیرہ کے علاقے ماوراء النہر میں شامل ہیں۔

﴿ والارادة صفة الله تعالى ازلية قائمة بذاته كدّر ذلك تأكيداً وتحقیقاً
لا لبّات صفة قدیمة لله تعالى تقتضی تخصیص المکونات بوجه دون وجه و فی
وقت دون وقت لا کما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا فاعل
بالارادة والاختیار والنجارية من انه مرید بذاته لا بصفته وبعض المعتزلة من انه
مرید بأرادة حادثة لا فی محل والکرامیة من ان ارادته حادثة فی ذاته ﴾۔

ترجمہ: اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کیساتھ قائم ہے اس بات
کی تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کرنے کے لئے کر رکھ
کیا جو کونات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے ایسا نہیں جیسا
کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں اور ایسا
بھی نہیں جیسا کہ نجاریہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ
(متصف ہونے کی وجہ سے) نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ایسے
ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض کرامیہ
کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے۔

تشریح: کدّر بذلك الخ یہ ایک اعتراض مقدّر کا جواب ہے کہ ارادہ اور مشیت کا بحث تفصیل سے
گزر گیا تو دوبارہ کس لئے ذکر کیا جاتا ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ اس سے مراد اس صفت کی تاکید ہے
اور دوسری وجہ یہ ہے کہ چونکہ اس صفت میں مختلف فرقوں کا اختلاف ہے تو اس عبارت سے اُن پر رد مقصود
ہے۔

تقتضی تخصیص المکونات الخ ایک اعتراض مقدّر کا جواب ہے کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت
ارادہ کی کیا ضرورت ہے اور کیوں ثابت ہے تو جواب دیا کہ صفت قدرت کا تعلق تمام مخلوق کے ساتھ
کیساں ہے مثلاً اللہ تعالیٰ جس طرح زید کو لڑکا دینے پر قادر ہے اسی طرح لڑکی دینے پر بھی قادر ہے تو وہ
کون سی صفت ہے جس نے لڑکے کو لڑکی پر ترجیح دی تو جس صفت کی وجہ سے ایک حالت کو دوسری حالت

پر ترجیح دی گئی اسی صفت کا نام ارادہ اور مشیت ہے۔ جب اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہوا تو اس سے فلاسفہ کی تردید ہوگئی۔

لاکما زعمت الفلاسفہ الخ فلاسفہ کی تردید ہوگئی جو کہ اللہ تعالیٰ کی صفت ارادہ کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت نہیں اللہ تعالیٰ فاعل بالارادہ نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ سے تمام امور اُس کے ارادے اور مشیت کے بغیر صادر ہوتے ہیں جس طرح آگ سے حرارات کا صدور آگ کے اختیار اور ارادے کے بغیر ہوتا ہے اور دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا حادث اور یا قدیم ہوگی اور دونوں صورتیں اس لئے باطل ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کی صفت حادث ہو تو اس لئے باطل ہے کہ اللہ تعالیٰ محل حوادث ہو جائے گا اور یہ محال ہے اور اگر قدیم مان لیں تو اللہ تعالیٰ کا ارادہ جب کسی چیز کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے تو اُس چیز کے موجود ہونے کے بعد وہ زائل ہو جائے گا اور اس سے قدیم کا زوال لازم آئے گا جو کہ محال ہے تو جواب یہ ہے کہ یہ اُن کی غلط فہمی ہے کیونکہ زوال تعلق میں ہو رہا ہے اور متعلقات کا حدوث صفت ارادہ کے حدوث کو مستلزم نہیں ہوتا اور اس طرح اس سے تردید ہوگئی فرقہ نجاریہ کی جو کہ محمد بن حسین یا حسین بن محمد بن عبد اللہ نجار کی طرف منسوب ہے اس فرقہ کی راٰی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے ساتھ مرید ہے یعنی ارادہ عین ذات ہے۔ ذات کے علاوہ الگ کوئی چیز نہیں۔ اس طرح فرقہ معتزلہ کے بعض علماء کی تردید بھی ہوگئی کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہے مگر حادث ہے اور اس کے لئے قیام کا کوئی محل نہیں بلکہ بذات خود قائم ہے لہذا بات کی اس عبارت سے ان تمام فرق باطلہ کی کھلی تردید حاصل ہوگئی۔

والدلیل علیٰ ما ذکرنا الآیات الناطقة بالثبات صفة الارادة والمشيئة لله
تعالیٰ مع القطع بلزوم قیام صفة الشئ به و امتناع قیام الحوادث بذاته تعالیٰ و ایضاً
نظام العالم و وجوده علی الوجه الاوفق الاصلح دلیل علیٰ کون صانعه قادراً
مختاراً و کذا حدیثہ اذ لو کان صانعه موجبا بالذات لزوم قدمه ضرورة امتناع
تخلف المعلول عن علته الموجبة ﴿ ۴ ﴾

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی (کہ ارادہ اللہ کی صفت ہے اس کی

ذات کے ساتھ قائم ہے) شی کی صفت کا اس کے ساتھ قیام لازم ہونے کا اور ذات باری کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کا یقین کرنے کے ساتھ وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا کیونکہ معلول کے اپنی علت موجبہ سے تحلف کا متنع ہونا یقینی ہے۔

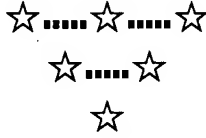
تشریح: اللہ کے لئے صفت ارادہ اور مشیت کا ثبوت بمنزلہ دعویٰ ہے تو یہاں اس کے لئے دلائل بیان ہو رہے ہیں۔ پہلی دلیل نقلیٰ یہ ہے کہ قرآن اور حدیث اس بات پر دال ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لئے صفت ارادہ ثابت ہے انما امرہ اذا اراد شئاً ان یتکون له کن فیکون۔ یرید اللہ بکم الیسر۔ فقال لما یرید۔ وغیرہ وغیرہ۔ اس سے فلاسفہ کی تردید مقصود ہے کہ وہ صفت ارادہ کے منکر ہیں۔
مع القطع الخ اس بیان سے مقصود یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا صفت ارادہ اللہ کے ساتھ عین نہیں جس طرح موصوف اور صفت ایک دوسرے سے علیحدہ ہوا کرتے ہیں تو اسی طرح اللہ تعالیٰ کی ذات اور صفت دونوں ایک دوسرے سے علیحدہ اشیاء ہیں۔

وامتناع الخ اس کے ساتھ رد مقصود ہے کہ یہ کہ وہ اللہ کی صفت کو حادث مانتے ہیں تو فرمایا کہ اللہ کے ساتھ حوادث کا قیام ممنوع ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا صفت ارادہ دیگر صفات باری کی طرح قدیم ہے۔

وايضاً نظام العالم الخ یہ چوتھی دلیل ہے کہ عالم کا اس شاندار طریقے سے پیدا کر کے اس کا چلانا خود اس بات کی قوی دلیل ہے کہ اس کا صانع مختار اور قادر مطلق ہیں اور تمام کمونات کو اپنے ارادے اور اختیار سے پیدا کیا ہے۔

وکذا حدوله الخ یہ پانچویں دلیل ہے کہ عالم کا حدوث دلیل ہے کہ اس کا صانع مختار ہے پس اگر اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو بلکہ فاعل بالایجاب اور علت موجبہ ہوں۔ چونکہ علت موجبہ سے معلول کا تحلف نہیں ہوتا لہذا جب سے اللہ تعالیٰ ہوں گے تو اسی وقت سے اس کا معلول یعنی عالم ہوگا اور اللہ تعالیٰ ازل

سے ہیں لہذا معلول یعنی عالم کا بھی ازلی اور قدیم ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل ہے۔
بجز اللہ پہلی جلد مکمل ہوئی



﴿و روية الله تعالى﴾ بمعنی الانکشاف التام بالبصر وهو معنى اثبات الشئ كما هو بحاسة البصر و ذلك انا اذا نظرنا الى البدر لم اغمضنا العين فلاخفاء فى انه وان كان منكشفاً لدينا فى الحالين لكن انكشافه حال النظر اليه اتم واكمل ولنا بالنسبة اليه حالة مخصوصة هى المسماة بالروية جازئة فى العقل ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رويته مالم يقيم له برهان على ذلك مع ان الاصل عدمه وهذا القدر ضرورى فمن ادعى الامتناع فعليه البيان ﴿﴾

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی بصر سے اس کا انکشاف تام اور اس سے مراد حاسہ بصر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے اور یہ اس لئے کہ جب ہم ماہ کامل پر نظر ڈالتے ہیں پھر آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ اگرچہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور اس کے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویت ہے وہ عقلاً ممکن ہے بایں معنی کہ اگر عقل کو عقلی بالطبع چھوڑ دیا جائے تو وہ اس کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہو جائے باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدیہی ہے تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

تشریح: رویت باری تعالیٰ اہل سنت والجماعت کے مسلمہ عقاید میں سے ایک اہم ترین عقیدہ ہے جس کے مطابق اہل ایمان کو بروز قیامت اپنے پروردگار کا دیدار نصیب ہوگا اور دیدار محبوب کی یہ نعمت ہی اُن کے باہمی درجات میں تفاوت کی دلیل ہوگی۔ بارگاہ قدسی میں جس کا مقام جتنا زیادہ ہوگا وہ اتنا ہی زیادہ دیدار محبوب سے لطف اندوز ہوگا۔

چونکہ رویت باری تعالیٰ میں اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان اختلاف رہا اسی وجہ سے مصنف رحمہ اللہ یہی مسئلہ بیان فرما رہے ہیں۔ اختلاف کا خلاصہ یہ ہے کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک رویت باری تعالیٰ دنیا میں ممکن ہے لیکن واقع نہیں اور آخرت میں واقع ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک دنیا اور آخرت دونوں میں ممکن ہے۔ اہل سنت کے لئے اثبات رویت باری تعالیٰ پر عقلی اور نقلی دلائل ہیں۔

عقلی دلیل تو یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ موجود ہے اور ہر موجود چیز میں رویت کا امکان موجود ہوتا ہے لہذا رویت باری تعالیٰ بھی ممکن ہے۔

نقلی دلائل تو ویسے بہت سارے ہیں جن میں سے چند مشہور مندرجہ ذیل ہیں۔

پہلی دلیل ارشاد باری تعالیٰ ہے ”وَجُودُهُ يُؤَمِّنُهَا نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاصِرَةٌ“۔

پہلی دلیل حضرت موسیٰ علیہ السلام کا مطالبہ ہے ”زَبَّ أَرْسِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ“ اگر رویت باری تعالیٰ ممتنع ہوتا تو ایک اوالعزم رسول متعانت کا سوال کیسے کر سکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَىٰ الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَاهُ“ اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل کے ساتھ معلق کیا اور استقرار جبل فی نفسہ ایک امر ممکن ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”لَنْ تَرَانِي“ یوں نہیں فرمایا ”لَنْ أُرَىٰ“ یعنی تیری آنکھوں میں میری رویت کی طاقت موجود نہیں، نہ کہ میں نہیں دیکھا جاسکتا۔

چوتھی دلیل حضور ﷺ کی روایت ہے کہ فرمایا اِنَّكُمْ سَتَرُونَ رُبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَيْلَةَ الْبَدْرِ تم بروز قیامت باری تعالیٰ کو ایسے دیکھو گے جیسا کہ چودھویں چاند کو دیکھتے ہوں۔ اسی طرح اور بھی کئی دلائل ہیں۔

معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ ”لَا تُذَرِّكُمُ الْاَبْصَارُ وَهُوَ يُذَرِّكُ الْاَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ“ کہ اللہ تعالیٰ لطیف ہیں اور لطیف چیز ناقابل رویت ہوا کرتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ آنکھیں اُس کی ادراک نہیں کر سکتی تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اس سے مراد ادراک تام ہے اور ادراک تام باری تعالیٰ کے حق میں کہاں ممکن ہے۔ اُن کی دوسری دلیل بنی اسرائیل کا وہ مطالبہ ہے جو کہ انہوں نے حضرت موسیٰ علیہ السلام سے فرمایا ”ارنا الله جَهَنَّمَ فَاَخَذْتَهُمُ الصُّعْقَةُ“ کہ جب انہوں نے اللہ تعالیٰ کی رویت کا مطالبہ کیا تو اُن پر آسمانی بجلی آکر اُن کو ختم کر دیا اس سے ہمارا جواب یہ ہے کہ انہوں نے غیر ممکن کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ غیر مستطاع کا سوال کیا تھا۔ لہذا ان پر عذاب الہی آیا۔

رأی اور مرئی کے درمیان مندرجہ ذیل شرائط ضروری ہیں۔ (۱) رائی اور مرئی دونوں کے درمیان ایک مناسب فاصلہ ہو۔ (۲) مرئی مادہ اور جسم ہو۔ (۳) دونوں ایک دوسرے کے ساتھ سمت مقابل میں ہوں۔

(۳) مرئی روشنی میں ہوں۔ (۵) رائی کے آنکھوں میں قوت بصارت موجود ہوں۔ لہذا ان شرائط کا تعلق مبصرات دنیوی کے ساتھ ہیں آخرت میں باری تعالیٰ کی رؤیت ان شرائط کے بغیر ہوگی۔

رؤیۃ اللہ: میں اضافت ہے مصدر کی اور یہ مصدر مبنی للمفعول ہے نہ مبنی للفاعل یعنی اللہ تعالیٰ کا مرئی ہونا اور اختلاف بھی اس میں ہے اور اگر ہم اس کو مصدر مبنی للفاعل لے لیں تو رؤیت بمعنی رائی ہونے میں تو کسی کا سرمو اختلاف نہیں تو محل نزاع ہے اللہ کا دکھائی دینا۔

بمعنی الانکشاف العام: یہ رؤیت کی پہلی تعریف ہو رہی ہے رؤیت کہتے ہیں آنکھ کے ذریعے کسی چیز کا انکشاف تام حاصل ہو جائے۔

دوسری تعریف: البات الشی کما هو یعنی حاسہ بصر کے ذریعے کسی چیز کا اس طرح سے ادراک کر لینا جیسا کہ وہ نفس الامر میں ہے بہر حال دونوں تعریفوں کا اندازہ لگا کر واضح ہو جاتا ہے کہ دونوں کا مرجع ایک ہے۔

وذلك اننا اذا نظرنا الخ ذلک کا مشارالیه انکشاف تام ہے۔ عبارت کا مفہوم یوں ہے کہ رؤیت انکشاف تام کو کہا جاتا ہے جب ہم چاند کو دیکھ کر آنکھیں بند کر لیتے ہیں تو دونوں صورتوں میں چاند ہمارے سامنے منکشف ہو جاتا ہے مگر عین دیکھنے کی حالت میں جو وضاحت اور انکشاف ہے وہ وضاحت آنکھ بند کر لینے کی صورت میں نہیں۔ چاند کو دیکھتے وقت جو مخصوص کیفیت حاصل ہوتی ہے وہ رؤیت تام اور انکشاف تام ہے اور آنکھیں بند کر لینے کی صورت میں جو انکشاف ہے وہ ناقص ہے۔

بمعنی ان العقل الخ

یہاں سے معزلہ پر رد مقصود ہے کہ عقلاً اور نقلاً رؤیت باری تعالیٰ جائز ہے۔ عقلاً ممکن ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقل کو خارجی اثرات اور وسوس سے خالی کر دیا جائے تو وہ رؤیت باری تعالیٰ کے امتناع اور محال ہونے کا حکم نہیں دے گا جب تک کہ رؤیت کے محال ہونے کی دلیل نہ ملے جبکہ امتناع رؤیت پر کوئی دلیل قائم نہیں تو عقل کا فیصلہ بدستور رہا کہ رؤیت ممکن ہے اور جو کہتے ہیں کہ رؤیت باری تعالیٰ منتزع ہے تو اُن کو چاہئے کہ وہ اس کے لئے دلیل بیان کرے۔

﴿و قد استدلل اهل الحق على امكان الروية بوجهين عقلي وسمعي تقرير الاول ان﴾

قاطعون برؤية الاعميان والاعراض ضرورة انا نفرق بالبر بين جسم وجسم وعرض وعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهى اما الوجود والحدوث والامكان اذلا رابع يشترك بينهما والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم والامكان عن عدم ضرورة الوجود والعدم، ولا مدخل للعدم فى العلية فتعين الوجود وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح ان يرى من حيث تحقق علة الصحة وهى الوجود ويتوقف امتناعها على ثبوت كون شى من خواص الممكن شرطا او من خواص الواجب مانعا وكذا يصح ان يرى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك وانما لا يرى بناء على ان الله تعالى لم يخلق فى العبد رويتها بطريق جرى العادة لانباء على امتناع رويتها ﴿-

ترجمہ: اور اہل حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدیہی ہونے کی وجہ سے ہم نگاہ کے ذریعے جسم اور جسم کے درمیان اور عرض وعرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکم مشترک کے لئے علت مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان سے مراد وجود و عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور علت ہونے میں عدم کا کوئی دخل نہیں ہے تو وجود متعین ہو گیا اور وہ صانع اور اس کے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود کے تحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہوگا اور اس کا محال ہونا ممکن کے خواص کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے اور اسی طرح تمام موجودات مثلا اصوات اور روائح اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونے کی بناء پر۔

تشریح: علماء اہل سنت والجماعت نے رویت پر عقلی اور نقلی دلائل قائم کئے ہیں عقلی دلیل شیخ ابوالحسن

اشعری کی پسندیدہ ہے اور نقلی دلیل ابو منصور ماتریدی کی پسندیدہ ہے۔ عقلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ہم جن اشیاء کا آنکھوں سے مشاہدہ کرتے ہیں ان میں سے کچھ اجسام اور کچھ اعراض ہیں اور اس سے انکار سفسطہ اور خلاف بداحت ہے اسی طرح ہم اجسام کو دیکھ کر ان میں فرق ثابت کرتے ہیں کہ یہ جسم چھوٹا ہے یہ بڑا ہے۔ لہذا ان تمام کے اندر رویت ایک حکم مشترک ہے اور حکم مشترک کے لئے ایک علت مشترکہ ہونی چاہئے۔ اب یہاں تین چیزوں میں علت بننے کا احتمال ہے۔ حدوث، امکان، وجود، حادث چیز مسبوق بالعدم ہوا کرتا ہے اور ممکن کا وجود اور عدم برابر ہوتا ہے لہذا عدلی ہونے کی وجہ سے دونوں میں علت بننے کی صلاحیت نہیں۔ آخری چیز وجود ہے اور یہی علت ہے رویت کی۔ تمام اعراض اور ایمان وجود کی وجہ سے قابل رویت ہیں تو چونکہ یہی علت باری تعالیٰ میں بھی موجود ہے تو باری تعالیٰ کی رویت بھی ممکن ہے۔

وینوقف امتناعها الخ یہاں سے شارح کا مقصود ایک اعتراض مقدّر کا جواب دینا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ چلو ہم نے تسلیم کر لیا کہ رویت کی علت وجود ہے مگر اس کے باوجود یہ ضروری نہیں کہ وجود کی وجہ سے رویت کا تحقق ہو بلکہ ممکن ہے کہ وجود کے ساتھ ساتھ اس کی رویت کے لئے کچھ ایسے شرائط ہوں جن کی فقدان سے رویت درست نہ ہو سکتا ہو؟

جواب یہ ہے کہ اعتراض اُس وقت ممکن تھا کہ اس کی رویت کے لئے کچھ شرائط ہوں حالانکہ اُس کے لئے کوئی شرائط نہیں یا دوسرا جواب یہ ہے کہ شرط کی عدم موجودگی میں زیادہ سے زیادہ وقوع رویت نہ ہو سکے گی جبکہ امکان رویت تو پھر بھی موجود ہے اور ہماری بات امکان رویت میں ہے۔

وكلذا يصح الخ یہ ایک اعتراض مقدّر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ وجود علت رویت ہے تو تمام موجودات مثلاً اصوات، ذائعات، خوشبو اور بدبو میں علت رویت موجود ہے جو کہ وجود ہے تو کیوں نہیں دیکھے جاسکتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ عادت الٰہی اس بات پر جاری ہے کہ ہماری آنکھوں میں ان کے دیکھنے کی طاقت نہیں رکھی ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو خرق عادت کے طور پر ان چیزوں کی بھی رویت پیدا فرمادیں ان چیزوں کی رویت نہ ہوتا اس لئے نہیں کہ ان کی رویت محال ہے۔

و حين اعترض بان الصحة عدمية فلا تستدعي علة ولو سلم فالواحد النوعي قد يعقل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا يستدعي علة مشتركة ولو سلم فالعدمي

یصلح علۃ للعدمی ولوسلم فلا نسلم اشتراك الوجود بل وجود کل شیء عینہ اجیب بان المراد بالعلۃ متعلق الرویۃ والقابل لها ولا خفاء فی لزوم كونه وجودیاً ثم لا يجوز ان تكون خصوصية الجسم والعرض لانا اول مانرى شيحاً من بعيد انما ندرك منه هويۃ ما دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية و نحو ذلك وبعد رويته برؤية واحدة متعلقة بهويۃ قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر لمتمتع الرؤية هو يكون الشئ له هويۃ ما وهو المعنى بالوجود واشتراكه ضرورى وفيه نظر لجواز ان يكون متعلق الرؤية هو الجسمية و مايتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية ۛ۔

ترجمہ: اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت عدی ہے پس وہ کسی علت کی متقاضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو واحد بالانواع کی مختلف علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ (دونوں) ہیں۔ پس وہ علت مشترکہ کا متقاضی نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو عدی عدی کے لئے علت بن سکتا ہے اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق (فتح للام) اور وہ چیز ہے جو رویت کے قابل ہو اور اس کا وجودی ہونا لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں۔ پھر نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ دور سے کوئی ڈھانچہ دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہویت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جوہریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے اور اس ہویت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جواہر اور اعراض کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے ہیں۔ پس رویت کا متعلق شئی کے لئے ہویت ہونا ہے اور وجود سے یہی مراد ہے اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے کیونکہ ہو سکتا ہے رویت کا متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہوئے۔

تشریح: وجود کو رویت کی علت مشترکہ قرار دینے پر چار اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔

(۱) صحت بمعنی امکان امر عدی ہے کیونکہ اس سے مراد کسی کا وجود عدم کا ضروری نہ ہونا ہے اور نہ

ہونا امر عدی ہے۔ لہذا صحت رویت عدی ہے اور عدی کے لئے کوئی بھی علت نہیں ہوتی بلکہ اس کیلئے علت وجود کا نہ ہونا ہی کافی ہوتا ہے لہذا صحت رویت کی کوئی بھی علت نہ ہوگی نہ وجود نہ اس کے علاوہ اور کوئی چیز۔

(۲) ولو سلم فالاوحد النوعی الخ اعتراض کو سمجھنے سے پہلے یہ بات سمجھ لیجئے کہ واحد کی تین قسمیں ہیں۔ اگر واحد کوئی معین فخص اور فرد ہے تو اس کو واحد بالخص کہتے ہیں۔ مثلاً زید جو ایک متعین فرد ہے اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت ایک حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالنوع کہتے ہیں مثلاً انسان اور اگر واحد کوئی ایسی کلی ہے جس کے تحت مختلف حقیقت کے افراد کثیرہ ہیں تو اس کو واحد بالکس کہتے ہیں۔ مثلاً حیوان۔ پھر واحد بالخص کے لئے ایک ہی علت ہوگی مثلاً ابھی ابھی تنور سے نکالی گئی وہ روٹی جو آپ کے ہاتھ میں ہے معین فرد ہونے کی وجہ سے واحد بالخص ہے جس کی علت صرف آگ ہے اور مطلق حرارت واحد بالنوع ہے جس کے تحت افراد کثیرہ ہیں مثلاً تنور کی حرارت، بدن کی حرارت، چھت کی حرارت وغیرہ۔ اور واحد بالنوع کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں مثلاً تنور کی حرارت آگ ہے اور بدن کی حرارت کی علت بخار ہے۔ چھت کی حرارت کی علت دھوپ اور آفتاب ہے۔

اب اعتراض سنئے۔ معترض کہتا ہے کہ اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ صحت رویت باوجود عدی ہونے کے علت کا مقتضی ہے تو یہ نہیں ماننے کے لئے اس کیلئے علت واحدہ مشترکہ ہونا ضروری ہے۔ ایسا اس وقت ضروری ہوتا ہے جب رویت واحد بالخص ہوتی جس کیلئے ایک ہی علت ہوتی ہے لیکن رویت واحد بالنوع ہے اور واحد بالنوع کی مختلف اور متعدد علتیں ہو سکتی ہیں جیسے حرارت واحد بالنوع ہے اس کی علت کہیں آگ ہے اور کہیں دھوپ اور آفتاب تو اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ اعیان میں رویت کی علت ان کا جسم یا جوہر ہوتا ہے اور اعراض میں رویت کی علت عرض ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہیں نہ جسم ہیں اور نہ عرض تو اللہ تعالیٰ میں رویت کی کوئی علت نہیں پائی گئی۔ لہذا ان کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

(۳) اگر ہم یہ بھی مان لیں کہ رویت باوجود واحد بالنوع ہونے کے علت مشترکہ کی مقتضی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ اس علت کا وجودی ہونا ضروری ہے کیونکہ صحت رویت عدی ہے اور عدی کے لئے عدی علت ہو سکتا ہے لہذا صحت رویت کی علت عدی ہے اور وہ عدی امکان یا حدوث ہے جس سے باری تعالیٰ پاک ہے۔ لہذا صحت رویت کی علت امکان یا حدوث کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ کی رویت صحیح اور ممکن

نہ ہوگی۔

(۴) اگر یہ بھی مان لیں کہ عدی امکان یا حدوث علت نہیں بن سکتا اور اعیان و اعراض کی رویت کی علت وجود ہی ہے تو ہم یہ نہیں تسلیم کرتے کہ وجود اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے حتیٰ کہ علت رویت یعنی وجود کے تحقق ہونے سے باری تعالیٰ کی رویت کا ممکن ہونا لازم آئے۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے تو اعیان و اعراض کا وجود عین اعیان و اعراض ہوگا اور اعیان و اعراض ممکن ہیں۔ لہذا ان کا وجود جو ان کی رویت کی علت ہے ممکن ہوگا جبکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے تو علت رویت کے نہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

اجیب بان المراد من العلة الخ حاصل جواب یہ ہے کہ علت رویت سے مراد رویت کا متعلق یعنی وہ چیز ہے جس سے رویت کا تعلق ہو جو رویت بمعنی دکھائی دینے کے قابل ہو۔ اور ایسی چیز یقیناً وجودی ہی ہوگی کیونکہ معدوم قابل رویت نہیں ہوتا تو صحت رویت علت بمعنی ایسی چیز کا ضرور متقاضی ہوگی جس سے رویت متعلق ہو سکے۔ لہذا پہلا اعتراض کہ صحت عدی ہے اس کے لئے کوئی علت نہ ہوگی دفع ہو گیا۔ اسی طرح جب علت رویت سے متعلق رویت اور قابل رویت مراد ہے جس کا وجودی ہونا ضروری ہے تو تیسرا اعتراض بھی کہ عدی کے لئے عدی علت ہو سکتا ہے دفع ہو گیا۔ پھر جب علت رویت سے مراد متعلق رویت ہے تو کسی چیز کے رویت کا متعلق ہونے اور قابل رویت ہونے میں اس کے جوہر یا عرض ہونے کی کوئی خصوصیت نہیں کیونکہ اگر جوہریت یا عرضیت رویت کا متعلق ہوتی تو ہمیں ہر دکھائی دینے والی چیز کا جوہر یا عرض ہونا معلوم ہوتا حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بسا اوقات ہم دور سے ایک ڈھانچہ سا دیکھتے ہیں اور اول دہلہ میں ہمیں اس کے جوہر یا عرض ہونے کا، انسان یا گھوڑا ہونے کا سیاہ یا سفید ہونے کا کچھ علم نہیں ہوتا بس اتنا جانتے ہیں کہ کچھ ہے بس یہ کچھ ہوتا ہی جس کو ہویت کہتے ہیں۔ رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے اور یہی ہویت جو رویت کا متعلق اور اس کی علت ہے وجود ہے۔ معلوم ہوا کہ رویت کی علت وجود ہی ہے۔ لہذا دوسرا اعتراض دفع ہو گیا کہ رویت واحد بالانوع ہے اس کی متعدد علتیں ہو سکتی ہیں۔ پھر وجود کا اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہونا بدیہی ہے جس کا انکار تکبر اور ہٹ دھرمی ہے لہذا چوتھا اعتراض بھی دفع ہو گیا کہ ہم وجود کا مشترک ہونا تسلیم نہیں کرتے۔

تم لا يجوز الخ یہاں سے لیکرو ہوا المعنی بالوجود تک دوسرے اعتراض یعنی فالواحد النوع الخ کا جواب ہے نیز اس بات کی دلیل بھی ہے کہ رویت کا متعلق وجود ہے۔

واشراکہ ضروری الخ یہ چوتھے اعتراض کا جواب ہے۔

وفیہ نظر الخ یعنی مذکورہ جواب میں اشکال ہے اس لئے کہ ہو سکتا ہے ہوت امر اعتباری ہونے کی وجہ سے رویت کا متعلق نہ ہو بلکہ جسمیت اور اس کے تابع اعراض ہوں اور جسمیت اعیان و اعراض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک نہیں، کیونکہ اللہ تعالیٰ جسم نہیں ہیں، تو پھر علت رویت بمعنی متعلق رویت کے ندارد ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت نہ ہوگی۔ خلاصہ یہ ہوا کہ جسم یا عرض کی دیگر خصوصیات کے بغیر مطلق جسمیت متعلق رویت ہو سکتی ہے اور جسمیت مشترک نہیں کیونکہ باری تعالیٰ جسمیت سے پاک ہے۔ جب رویت کی علت نہیں پائی گئی تو باری تعالیٰ کا مرئی ہونا بھی ثابت نہیں ہوتا۔ جواب یہ دیا گیا ہے کہ ظاہر نظر میں متعلق رویت مطلق صحت پر زائد نہیں ہے۔

﴿وتقریر الغانی ان موسیٰ علیہ السلام قد سأل الرویة بقوله رب آری انظر الیک
فلولم تکن ممکنة لکان طلبها جهلا بما يجوز فی ذات اللہ تعالیٰ وما لا يجوز اوسفها
وعبثاً وطلباً للمحال والانبیاء منزہون عن ذالک وان اللہ قد علق الرویة باستقرار الجبل
و هو امر ممکن فی نفسه والمعلق بالممكن ممکن لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند
ثبوت المعلق به والمحال لا یثبت علی شی من التقارير الممكنة﴾۔

ترجمہ: اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے ”رب ارسی انظر الیک“
کہہ کر اللہ تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی، پس اگر رویت ناممکن ہو تو اس کی درخواست کرنا اس
بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات اللہ تعالیٰ کی جناب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے یا
سفاهت اور عبث کو یا طلب محال کو مستلزم ہوگا اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں۔ اور یہ کہ اللہ تعالیٰ
نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن
ہے اس لئے کہ تعلق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے حالانکہ محال
ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

تشریح: باری تعالیٰ کی رویت پر ابھی تک دلیل عقلی کا بیان تھا اور اب دلیل نقلی کا بیان ہے۔ اس استدلال کے تحت دو دلائل ہیں مگر چونکہ دونوں دلیلوں کا مأخذ ایک آیت ہے تو شارح نے دونوں کو ایک عنوان کے ساتھ ذکر کیا دونوں دلائل کا مأخذ یہ آیت قرآنی ہے قال رب اِنرِنی اَنظُر الیک الخ پہلی دلیل یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کا کلام سن کر ملاقات کی درخواست کی۔ جواب ملا کہ تو مجھے نہ دیکھ سکو گے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی یہ درخواست باری تعالیٰ کی رویت کے امکان پر دلالت کرتی ہے کیونکہ اگر رویت ناممکن ہو تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ اللہ تعالیٰ کے حق میں کون سی بات جائز اور کون سی بات ناجائز ہے اور اگر علم کے باوجود حضرت موسیٰ پوچھ رہے ہیں تو وہ ایک عبث اور لغو اور طلب محال فرما رہے ہیں اور حضرات انبیاء کرام کی شان سے یہ دونوں باتیں انتہائی بعید ہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کی درخواست پر فرمایا کہ اس پہاڑ کو دیکھو کہ اگر یہ اپنی جگہ ٹھہرا رہا تو تم رویت کر سکو گے تو اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کو استقرار جبل کے ساتھ معلق کیا اور پہاڑ کا اپنی جگہ استقرار امر ممکن ہے اور جس حکم کو امر ممکن کے ساتھ معلق کیا گیا ہو تو وہ بھی ممکن ہوا کرتا ہے معلوم ہوا کہ رویت باری تعالیٰ امر ممکن ہے۔

﴿وقد اعترض بوجوه اقواها ان سوال موسى عليه السلام كان لاجل قومه حيث قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرَةً، فسأل ليعلموا امتناعها، كما علمه هو وبانا لانسلم ان المعلق عليه ممكن بل هو استقرار الجبل حال تحركه وهو محال۔ و احيب بان كلامنا من ذلك خلاف الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه على ان القوم ان كانوا مومنين كفاهم قول موسى ان الرؤية ممتنعة وان كانوا كفارا لم يصدقه في حكم الله بالامتناع و آيائنا كان يكون السؤال عبثاً والاستقرار حال التحرك ايضا ممكن بان يقع السكون بدل الحركة و انما المحال اجتماع الحركة والسكون﴾۔

ترجمہ: اور (مذکورہ دونوں دلیلوں پر) چند اعتراضات ذکر کئے گئے ہیں ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی قوم کی خاطر تھی کیونکہ انہوں نے کہہ دیا تھا کہ ہم آپ کی

تصدیق نہ کریں گے یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں۔ تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تاکہ وہ بھی رویت کے محال ہونے کا یقین کر لیں جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے۔ اور بایں طور (اعتراض کیا گیا ہے) کہ ہم نہیں مانتے کہ (رویت کا) معلق علیہ ممکن ہے بلکہ معلق علیہ پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہوتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور جواب یہ دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازیں یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہہ دینا کافی ہوتا کہ رویت محال ہے اور اگر وہ کافر تھے تو (رویت کے) ممتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ میں ان کی تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو، سوال کرنا عبث ہوتا۔ اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار و سکون ممکن ہے بایں طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

تشریح: معتزلہ کی جانب سے جاحظ اور اس کے اتباع نے اس دلیل پر یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام پہلے سے جانتے تھے کہ رویت باری تعالیٰ ممتنع ہے لیکن اپنی قوم کو سمجھانے کے لئے سوال کیا تھا۔ قوم نے کہا کہ ہمیں اپنا اللہ دکھاؤ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ سے ملاقات کی درخواست کی اور قوم کو سمجھایا کہ جس کا تم سوال کرتے ہو یہ ممتنع ہے۔

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور استقرار سے مراد بحالت حرکت استقرار ہے اور یہ محال ہے کہ پہاڑ ٹھہرا بھی رہے اور اس میں حرکت بھی ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ اجتماع البقیہین ہے۔ جب معلق علیہ محال ہے تو معلق بھی محال ہوگا۔ لہذا اس دلیل سے رویت کا اثبات نہیں ہو رہا ہے؟

شارح علیہ الرحمۃ نے اہل سنت والجماعت کی طرف سے دونوں اعتراضات کا جواب دیا ہے۔ پہلے دونوں اعتراضات کا مشترک جواب دیا ہے کہ دونوں خلاف ظاہر ہیں۔ وہ اس طرح کہ اگر موسیٰ قوم کے لئے رویت کی درخواست کرتے تو رب ارنی نہ فرماتے بلکہ رب ارمہ فرماتے اور انظر الیک کی بجائے انظر الیک فرماتے اور ثانی اس لئے خلاف ظاہر ہے کہ ادھر آیت میں مطلق استقرار مراد ہے حالت حرکت کے ساتھ مقید نہیں۔

اب علیحدہ علیحدہ جواب دے رہے ہیں کہ حضرت موسیٰؑ کی قوم مؤمن تھی یا کافر اگر مؤمن تھی تو اس سوال کی ضرورت کیا تھی بلکہ حضرت موسیٰؑ کا اتنا کہنا ہی کافی تھا کہ اے میری قوم یہ سوال ممتنع ہے اور اگر قوم کافر تھی تو وہ کسی بھی صورت میں ماننے والے نہ تھی اگرچہ اللہ کی طرف سے بھی یہ حکم آوے کہ یہ سوال ممتنع ہے۔ معلوم ہوا کہ سوال قوم کے واسطے نہ تھا بلکہ باری تعالیٰ کے ساتھ مکالمے کے بعد دیدار کا اشتیاق دامن گیر ہوا۔ دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اگر استقرار سے مراد استقرار بحالت حرکت قرار لی جائے تو یہ بھی ممکن ہے بایں طور کہ حرکت کی جگہ استقرار اور سکون آجائے اور یہ امر ممکن ہے محال نہیں۔ ہاں محال یہ ہے کہ آن واحدہ میں حرکت اور سکون دونوں کا اجتماع ہو جائے۔

﴿وَأَجِبَةً بِالنَّقْلِ وَقَدْ وَرَدَ الدَّلِيلُ السَّمْعِيُّ بِأَجِبَابِ رُؤْيَا الْمُؤْمِنِينَ اللَّهُ تَعَالَى فِي الدَّارِ الْآخِرَةِ﴾۔ اما الكتاب فقولہ تعالیٰ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ واما السنۃ فقولہ علیہ السلام انکم سترون ربکم کما ترون القمر لیلة البدر وهو مشہور رواہ احد وعشرون من اکابر الصحابة رضوان اللہ علیہم واما الاجماع فهو ان الامة کانوا مجمعين علی وقوع الرؤیة فی الآخرة وان الآیات الواردة فی ذالک محمولة علی ظواهرها ثم ظهرت مقالة المخالفین وشاعت شبهہم وتاویلہم۔

ترجمہ: (اور اللہ تعالیٰ کی رویت بمعنی آنکھ سے دکھائی دینا نقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مؤمنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی وارد ہے۔ بہر حال کتاب اللہ میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہوں گے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے۔ اور بہر حال سنت تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو چودھویں شب میں دیکھتے ہو۔ اور یہ حدیث مشہور ہے جس کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے۔ اور بہر حال اجماع تو وہ یہ ہے کہ امت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی اور ان کے شبہات اور ان کی تاویلات عام ہیں۔

تشریح: ابھی تک یہ بحث چل رہا تھا کہ رویت باری تعالیٰ دنیا میں عقلاً اور نقلاً ممکن ہے اور یہاں سے

آخرت میں اس کا وقوع بیان ہو رہا ہے جو کہ قرآن، حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ کتاب اللہ سے دلیل یہ ارشاد باری ہے ”وَجُودٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ“ حدیث سے ثبوت حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد گرامی ہے ”انکم مسترون ربکم کما ترون القمر لیلۃ البدر“۔ یہ حدیث بخاری اور مسلم وغیرہ میں منقول ہے۔ شارح نے اس حدیث کو مشہور کہا ہے جبکہ معتقین کی ایک جماعت نے اس کو متواتر قرار دیا ہے۔

اس کے ساتھ ساتھ امت کا اس بات پر اجماع اور اتفاق رہا ہے کہ آخرت میں اللہ تعالیٰ کے ساتھ ملاقات ہوگی۔ اجماع امت حجت قطعی ہے جس کی مخالفت ناجائز ہے۔ نیز امت کا اس بات پر بھی اجماع ہے کہ نصوص کو ان کے ظاہر پر محمول کیا جائے گا۔ لہذا جو نصوص رویت باری تعالیٰ پر دال ہیں ان کو بھی ان کے ظاہری معنی پر محمول کیا جائے گا۔ اگر کوئی اعتراض کرے کہ جب معتزلہ کو رویت باری تعالیٰ کے مسئلے میں اختلاف ہے تو پھر کیسے اجماع منعقد ہوا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ ابتداءً امت کا اس مسئلے پر اجماع اور اتفاق رہا بعد میں کچھ لوگوں نے اختلاف کیا اس لئے ظہرت کا لفظ لایا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پوری امت کا اتفاق ہے اور اس شرط مذقلید کے اختلاف کا کوئی اعتبار ہی نہیں۔

﴿وَأَقْوَىٰ شِبْهَهُم مِّنَ الْعَقْلِيَّاتِ أَنَّ الرُّوْيَةَ مَشْرُوطَةٌ بِكُونِ الْمَرْئِي فِي مَكَانٍ وَجْهِيَّةٍ وَمُقَابِلَةٍ مِنَ الرَّائِي وَلِبُوتٍ مَّسَافَةٍ بَيْنَهُمَا بِحَيْثُ لَا يَكُونُ فِي غَايَةِ الْقُرْبِ وَلَا فِي غَايَةِ الْبُعْدِ وَاتِّصَالِ شُعَاعٍ مِنَ الْبَاصِرَةِ بِالْمَرْئِي وَكُلُّ ذَلِكَ مُحَالٌ فِي حَقِّ اللَّهِ تَعَالَىٰ، وَالْجَوَابُ مَنَعٌ هَذَا الْأَشْطَرَاطُ وَالْيَهْ إِشَارَ بِقَوْلِهِ قُبِّرَىٰ لَا فِي مَكَانٍ وَلَا عَلَىٰ جِهَةٍ مِّنْ مُّقَابِلَةٍ أَوْ اتِّصَالِ شُعَاعٍ أَوْ لِبُوتٍ مَّسَافَةٍ بَيْنَ الرَّائِي وَبَيْنَ اللَّهِ تَعَالَىٰ وَقِيَاسِ الْغَائِبِ عَلَى الشَّاهِدِ فَاسَدٌ﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ کی قوی تر دلیل عقلیات میں سے یہ ہے کہ رویت کے لئے شرط ہے مرئی کا مکان اور جہت میں ہونا اور رائی کے سامنے ہونا اور رائی اور مرئی کے درمیان اتنی مسافت ہونا جو نہ انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور شی مرئی کے ساتھ شعاع بصری کا متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی کی طرف مانتے

نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دیں گے دریاں حالیکہ نہ وہ مکان میں ہوں گے ساتھ متصف ہے اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے۔

تشریح: مسئلہ رویت باری تعالیٰ کے سلسلے میں معتزلہ کی جانب سے کچھ عقلی اور نقلی اعتراضات ہیں۔ عقلی اعتراضات میں سے ایک مضبوط اعتراض یہ ہے کہ رویت کے لئے آٹھ شرطیں ہیں اگر یہ نہ ہوں تو رویت نہ ہوگی اور یہ شرائط باری تعالیٰ کے شان میں موجود ہونا غلط ہے لہذا شروط کی انقضاء سے مشروط بھی منہی ہوگا جو کہ رویت باری تعالیٰ ہے وہ آٹھ شرطیں یہ ہیں۔ (۱) آنکھ کا صحیح ہونا۔ (۲) فنی کا جائز رویت ہونا۔ (۳) مرئی کا ذلول ہونا۔ (۴) مرئی کا رائی کے سامنے ہونا۔ (۵) مرئی کا بہت چھوٹا نہ ہونا۔ (۶) مرئی کا بہت قریب نہ ہونا۔ (۷) مرئی کا بہت دور نہ ہونا۔ (۸) رائی اور مرئی کے درمیان کسی جسم کثیف کا حائل نہ ہونا۔

مصنفؒ نے بطور اختصار ان میں سے پانچ کا تذکرہ کیا ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ رویت کے لئے اشیاء مذکورہ کا شرط ہونا تسلیم اس لئے نہیں کہ رویت کا تعلق تخلیق خداوندی سے ہے۔ موجودہ شرائط کی موجودگی میں اگر اللہ چاہے تو رویت ہوگی اور چاہے تو شرائط کی موجودگی میں رویت نہ ہوگی اور اگر اللہ چاہے تو شرائط کی عدم موجودگی میں رویت ثابت ہوگی۔ زیادہ سے زیادہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ شرائط عادیہ ہیں لازم نہیں۔ لہذا ممکن ہے کہ خلاف عادت اللہ تعالیٰ دکھائی دیں باوجود اس کے کہ ان میں سے کوئی شرط بھی نہ ہو۔

وقیاس الغائب الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مذکورہ تمام شرائط موجوداتہ دنیوی کی رویت کے لئے شرط ہے تو رویت باری تعالیٰ کے لئے کیوں شرط نہیں؟

جواب یہ ہے کہ ان شرائط کا تعلق دنیا سے ہے تو آخرت کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا ہے یا ان شرائط کا تعلق محسوس اشیاء سے ہے تو جو ذات غائب عن الحس ہے اُس کو ان محسوس اشیاء پر قیاس کرنا غلط ہے اور یہ قیاس مع الفارق ہے۔

﴿وقد يستدل على عدم الا شترائط برؤية الله تعالى ايانا وفيه نظر لان الكلام فى الرؤية بحاسة البصر فان قيل لو كان جائز الوجود والحاسة سليمة وسائر الشرائط موجودة لوجب ان يُرى وإلا لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانها سفسطة قلنا ممنوع فان الرؤية عندنا بخلق الله تعالى فلا تجب عند اجتماع الشرائط﴾۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ (اللہ تعالیٰ کے دکھائی دینے میں مذکورہ چیزیں) شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ گفتگو حاسہ بصر کے ذریعے دیکھنے میں ہے۔ پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر (اللہ تعالیٰ کی رویت کا) وجود ممکن ہے دراصل حالیہ (ہمارا) حاسہ بصر صحیح ہو اور (رویت کے) تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے ورنہ یہ بات جائز ہونی چاہئے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جنہیں ہم نہ دیکھیں اور یہ سفسطہ اور خلافِ ہدایت ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کی خلق کی وجہ سے ہے، پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح شبہات مذکورہ کا ایک اور جواب نقل کر کے اس کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ ہم کو یہ جواب اچھا نہیں لگتا۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جب ہم کو دیکھتے ہیں تو اُسی کے لئے ان شرطوں کی ضرورت نہیں ٹھیک اسی طرح ہم بھی بغیر ان شرطوں کے اللہ تعالیٰ کو دیکھ سکتے ہیں۔ شارح نے اس جواب کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ استدلال اس لئے درست نہیں کہ ہماری گفتگو اُس رویت کے بارے میں ہے جو کہ حاسہ بصر سے حاصل ہو اور اللہ تعالیٰ جو کہ ہم کو دیکھ رہے ہیں اُس کے لئے حاسہ بصر کی ضرورت نہیں۔ لہذا یہ استدلال غلط اور بے جا ہے۔

فان قيل الحج یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کا ایک عقلی شہد نقل کرنا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر رویت باری تعالیٰ دنیا میں ممکن ہے تو آنکھیں ٹھیک ٹھاک ہونے کی صورت میں اللہ تعالیٰ دکھائی دینا چاہئے اور اگر اس کا وجود اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ضروری نہیں تو پھر حواس پر کیا اعتماد باقی رہا۔ جائز ہوتا چاہئے کہ ہم کو بلند و بالا پہاڑ بھی نظر نہ آوے اور حالانکہ یہ تو باطل اور غلط بات ہے؟ جواب یہ ہے کہ یہ اعتراض اُن

لوگوں پر واقع ہو سکتا ہے کہ رویت کو اللہ تعالیٰ کا خلق نہ مانیں اور ہم تو ہر چیز کو اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے مانتے ہیں۔ شرائط کے پائے جانے سے اس کا تحقق اور وقوع ضروری نہیں ہے جب تک اللہ تعالیٰ نہ چاہیں۔

﴿ومن السمعیات قوله لا تدركه الابصار والجواب بعد تسليم كون الابصار لئلاستغراق و الحادته عموم السلب لاسلب العموم وكون الادراك هو الروية مطلقاً لا الروية على وجه الاحاطة بجوانب المرئی انه لا دلالة فيه على عموم الاوقات والاحوال﴾۔

ترجمہ: اور (معتزلہ کی قوی تردلیل) سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”لا تدركه الابصار“ ہے اور ”الابصار“ کا برائے استغراق ہونا اور اس کا عموم سلب پر دلالت کرنا نہ کہ سلب عموم پر۔ اور ادراک سے مطلق رویت مراد ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف و جوانب کا احاطہ کرنے کے طور پر (یہ سب) تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشاد ربانی میں تمام اوقات و احوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

تشریح: رویت باری کے ممکن نہ ہونے پر معتزلہ کی عقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر کرنے کے بعد ان کی نقلی دلیل اور اس کا جواب ذکر فرماتے ہیں۔ رویت کے ناممکن ہونے پر معتزلہ کی قوی تر نقلی دلیل ارشاد باری ”لا تدركه الابصار“ ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ ”الابصار“ جمع معرف بالام ہے اور علماء اصول و عربیت اور مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے کہ جمع معرف بالام استغراق کے لئے ہوتا ہے لہذا ادراک بمعنی رویت کی نفی ہر بصر سے ہوگی اور مذکورہ ارشاد ”لا تدركه ابصار من الابصار“ کے معنی میں ہے جو سالبہ کلیہ ہے اور معنی یہ ہیں کہ مومن یا کافر کوئی بھی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

شارح نے علی سبیل المتزل چار جوابات دیے ہیں:

(۱) صیغہ جمع پر داخل لام تعریف اس وقت برائے استغراق ہوتا ہے جب عہد خارجی مراد ہونے پر کوئی قرینہ نہ ہو اور نصوص سے ابصار مؤمنین کو آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت حاصل ہونے کا ثبوت اس بات کا قرینہ ہے کہ یہاں ”الابصار“ کا لام تعریف عہد خارجی کے لئے ہے اور اس سے ابصار کفار مراد ہیں۔ اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کفار کی نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی۔

(۲) اور اگر ہم یہ مان لیں کہ ”الا بصار“ میں لام تعریف استغراق کے لئے ہے تو بھی تمہارا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آیت سلب عموم پر دلالت کرتی ہے اس لئے کہ ”مندر کہه الا بصار“ لام تعریف برائے استغراق ہونے کی صورت میں ”مندر کہه کل بصیر“ کے معنی میں ہوگا جو موجبہ کلیہ ہے۔ پھر اس کے بعد جب اس پر لاحرف نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور آیت کے معنی لا مدر کہه جمیع الا بصار ہوئے یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی اور یہ عموم سلب نہیں بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی البصار مومنین کے دیکھنے کے متناہی نہیں ہے۔ اگر یوں کہیں کہ اللہ تعالیٰ کوئی آنکھ نہ دیکھ سکے گی تو یہ عموم سلب ہے اور اگر یوں کہیں کہ تمام آنکھیں اس کو نہ دیکھ سکیں گی تو یہ سلب عموم ہے۔ یعنی بعض آنکھیں دیکھ سکیں گی۔

(۳) اگر یہ بھی مان لیں کہ آیت عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرتی ہے تو ہم یہ نہیں مانتے کہ آیت میں ادراک سے مطلق رویت مراد ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد مرئی کے تمام حدود و اطراف کا احاطہ کر کے دیکھنا ہے ایسا نہ ہو کہ اس کی کوئی جانب نگاہ سے پوشیدہ رہ جائے جیسا کہ ہم کہتے ہیں رابست الهلال وما ادرکھ یعنی میں نے چاند کو دیکھا مگر اس کو نگاہ کے احاطہ میں نہ لاسکا۔ اس صورت میں آیت کے معنی ہوں گے کہ کوئی بھی نگاہ اس کا احاطہ نہ کر سکے گی۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ اہل ایمان اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے مگر اس کا احاطہ نہ کر سکیں گے۔

(۴) اور مذکورہ سب ہی باتیں تسلیم کرنے کے بعد چوتھا جواب یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ ادراک بمعنی رویت کی نفی تمام اوقات و احوال سے متعلق ہے اس لئے ہم اس نفی کو بعض اوقات مثلاً دنیا کیساتھ خاص کرتے ہیں۔ اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ دنیا میں کوئی نگاہ اللہ تعالیٰ جل شانہ کو نہیں دیکھ سکتی۔ یا اس نفی کو آخرت کے بعض احوال کے ساتھ خاص کرتے ہیں اس صورت میں آیت کی مراد یہ ہوگی کہ آخرت کے بعض احوال میں کوئی نگاہ اس کو نہ دیکھ سکے گی۔ یہ ہم بھی کہتے ہیں کہ جنت میں اہل ایمان کو تمام احوال میں رویت نہ ہوگی بلکہ بعض ہی احوال میں ہوگی کسی کو ہر جمعہ میں ایک ہی بار ہوگی کسی کو ہر روز دو بار رویت ہوگی اور کسی کو ہر اس سے زیادہ اور کسی کو اسی سے کم رویت ہوگی جیسا کہ احادیث میں مذکور ہے۔

﴿وقل يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعذور لا يمدح بعدم رؤيته لامتناعها واما التمدح في ان يمكن رؤيته ولا يبرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء وان جعلنا الادراك عبارة عن الرؤية على وجه الاحاطة بالجوانب والحدود فلدلالة الآية على جواز الرؤية بل تحققها اظهر لان المعنى انه مع كونه مرئياً لا يُدرك بالابصار لتعالیه عن التناهی والا تصاف بالحدود والجوانب﴾۔

ترجمہ: اور کبھی آیت مذکورہ سے رویت کے امکان پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رویت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم اپنے نہ دکھائی دینے کی وجہ سے تعریف نہیں کیا جاتا ہے اس کی رویت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا ممکن ہو اور حجاب کبریائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ سے دکھائی نہ دے اور اگر ہم ادراک سے مرئی کے حدود و اطراف (جوانب) کا احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں تو آیت کی دلالت امکان رویت پر بلکہ وقوع رویت پر زیادہ واضح ہے کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور قابل دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی نہ دے گا۔

تشریح: معتزلہ نے ارشاد خداوندی ”لا تدركه الابصار“ سے امتناع رویت پر ایک اور طرح سے استدلال کیا ہے وہ یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی رویت کی نفی بطور مدح فرمائی اور جس کی نفی سبب مدح ہو تو اُس کا اثبات نقص اور عیب کا سبب ہے لہذا اللہ تعالیٰ کی رویت اللہ کے لئے ایک عیب ہے اور وہ ہر عیب اور نقص سے پاک ہے لہذا اُس کی رویت محال ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے علماء نے اس دلیل پر معارضہ کرتے ہوئے فرمایا کہ آیت مذکورہ سے امتناع رویت نہیں بلکہ جواز رویت ثابت ہے۔ اس لئے کہ جیسے معدوم کی اس بارے میں تعریف نہیں ہو سکتی کہ وہ غیر مرئی ہے ایسے ہی جو چیز متمتع الرویۃ ہو اس کی بھی غیر مرئی ہونے میں تعریف نہیں ہو سکتی بلکہ ممکن الرویۃ کی نفی موجب مدح ہے۔ لہذا یہ بات واضح طور پر معلوم ہو گئی کہ باری تعالیٰ ممکن الرویۃ ہونے کے باوجود غیر مرئی ہے کیونکہ ہمارے درمیان اور باری تعالیٰ کے درمیان عظمت اور بڑائی کے ایسے پردے حائل ہیں کہ امکان کے باوجود آنکھیں اُس کے ادراک سے قاصر ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ آیت تو ہماری مؤید ہے نہ کہ تہاری۔ اس معارضے کا نام معارضہ قلبیہ ہے یعنی مخالف

کی دلیل کو پلٹ کر اپنی دلیل بنالینا۔

وان جعلنا الادراك الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اگر ادراک سے مراد مطلق رؤیت نہیں بلکہ وہ رؤیت ہو جس میں مرئی کے حدود کا احاطہ کر کے اُس کے تمام جوانب اور گوشوں کو دیکھ لیا جائے تو اسی صورت میں کلام کے اسلوب سے نہ صرف یہ کہ امکان رؤیت ثابت ہوگا بلکہ وقوع رؤیت ثابت ہوگا۔ آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اگرچہ رؤیت تو ہوگی لیکن کسی کی نگاہ کے احاطہ میں وہ نہ آسکے گا کیونکہ احاطہ میں تو وہ چیز آسکتی ہے جو کہ متناہی ہو اور اس کے لئے حدود اور اطراف ہوں اور اللہ تعالیٰ ان اشیاء سے بلند و بالا ہیں۔

﴿وَمِنْهَا ان الآيات الواردة في سوال الرؤية مقرونة بالاستعظام والاستكبار والجواب ان ذلك لتعنتيهم وعنادهم في طلبهم لالامتناعها والالامنعهم موسى عم عن ذلك كما فعل حين سألوا ان يجعل لهم الهة فقال بلى انتم قوم تجهلون، وهذا مشعر بامكان الرؤية في الدنيا ولهذا اختلفت الصحابة رضى الله عنهم في ان النبی عم هل رأى ربه ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل الامكان واما الرؤية في المنام فقد حكي عن كثير من السلف ولا خفاء في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين﴾

ترجمہ: اور (معتزلہ کے) نقلی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو رؤیت کے درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام و استکبار پر مشتمل ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کے تعنت و سرکشی اور اپنے مطالبہ میں ان کی ہمت دھری کیوجہ سے ہے نہ کہ رؤیت کے محال ہونے کی وجہ سے ورنہ ان کو موسیٰ علیہ السلام اس سے منع فرما دیتے جیسا کہ اس وقت کیا تھا جس وقت بنو اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ موسیٰ علیہ السلام ان کے لئے معبود تجویز کریں تو فرمایا بلکہ تم جاہل لوگ ہو اور یہ دنیا میں رؤیت کے ممکن ہونے کی آگاہی دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم ﷺ نے شب معراج میں اپنے پروردگار کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے۔ اور رہا (خواب میں اللہ تعالیٰ) کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا

ہے نہ کہ نگاہ سے۔

تشریح: شارح معتزلہ کے نقلی شبہات میں سے ایک اور شبہ بیان کر کے اس کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ شبہ یہ ہے کہ جب بھی رویت کا سوال کیا گیا تو اس کو بھاری، تکبر اور سرکشی پر محمول کیا گیا ہے اور اسے منکر اور ظلم سے تعبیر کیا گیا ہے اور درخواست کرنے والوں کو اس کی سزا بھگتنی پڑی ہے۔ وہ آیات یہ ہیں۔

(۱) وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَ نَا لَوْلَا اَنْزَلَ عَلَيْنَا الْمَلٰٓئِكَةُ اَوْ لَنُرٰى رَبَّنَا لَقَدْ اسْتَكْبَرُوْا فِىْ اَنْفُسِهِمْ وَعَتَوْا عُتُوًا كَبِيْرًا۔

(۲) وَاِذْ قُلْتُمْ يٰمُوسٰى اِنَّ نُوْمَنَ لَكَ حَتّٰى تَرٰى اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْكَ الصُّعْفَةُ وَالنَّعْمُ تُنْظَرُوْنَ۔

(۳) يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْاَكْبَابِ اَنْ تَنْزِلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِّنَ السَّمَاءِ فَقَدْ سَاَلُوْا مُوسٰى اَكْبَرُ مِنْ ذٰلِكَ فَاَرٰنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَاَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ۔ پہلی آیت میں ان کو حد سے گزرنے والا اور تکبر کہا گیا۔ دوسری آیت میں مطالبہ کرنے والوں کو عقاب دیا گیا اور تیسری آیت میں ان کو ظالم کہہ کر اُن کو فی الفور سزا دیا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ اگر اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن ہوتی تو اس کا مطالبہ کرنے والوں کے ساتھ یہی معاملہ نہ کیا جاتا؟ جواب یہ ہے کہ رویت کے سوال کو اس بناء پر تکبر اور سرکشی پر محمول نہیں فرمایا کہ رویت محال تھی بلکہ اس لئے کہ اُن کا مطالبہ از راہ شرارت تھا ایمان لانے کی عرض سے نہیں تھا۔ ورنہ اگر رویت باری تعالیٰ متنع ہوتی تو موسیٰ اُن کو اس درخواست سے منع فرمادیتے جس طرح انہوں نے موسیٰ علیہ السلام سے کہا اجعل لنا الٰہا کما لہم آلہة تو اس کے جواب میں حضرت موسیٰ علیہ السلام نے سختی سے ڈانٹ کر فرمایا بل اَنْتُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُوْنَ۔ کہ تم بڑے جاہل لوگ ہو۔ جب حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اُن کو منع نہیں فرمایا تو یہ دنیا میں رویت باری تعالیٰ کے امکان کی دلیل ہے۔

شارح فرماتے ہیں کہ صحابہ کرام کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ شب معراج میں حضور ﷺ نے باری تعالیٰ کو دیکھا ہے یا نہیں۔ قطع نظر اس کے کہ رویت ہوئی یا نہ لیکن یہ اختلاف امکان رویت کی دلیل ہے ورنہ صحابہ کا وقوع میں اختلاف نہ ہوتا۔ جمہور علماء کی رائی یہ ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس دنیوی آنکھوں سے شب معراج میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے اور یہی مختار اور پسندیدہ مذہب ہے جبکہ بعض کی رائی یہ ہے کہ دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے جبکہ خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو بہت سے بزرگوں سے منقول ہے کہ انہوں نے

خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھا ہے۔ مثلاً امام ابوحنیفہؒ، امام احمدؒ، امام ابن سیرینؒ وغیرہ۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ درحقیقت یہ عبارت ایک سوال کا جواب ہے کہ حالت بیداری میں رویت کا مسئلہ تو پورا ہو گیا کیا خواب میں بھی رویت باری تعالیٰ ممکن ہے یا نہیں تو شارح نے جواب دیا کہ خواب میں باری تعالیٰ کی رویت بہت سارے بزرگوں سے منقول ہے۔ پھر فرماتے ہیں کہ یہ ایک قسم کی قلبی مشاہدہ ہے جس میں بظاہر کوئی استحالہ نہیں۔ قاری حمزہ رحمہ اللہ کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے اللہ کے سامنے سارا قرآن اول سے آخر تک پڑھا جب اس آیت پر پہنچے ”وہو القادر فوقو عباده“ تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا اے حمزہ یوں کہو وانت القادر۔ وج یہ تھی کہ اب وہ سامنے تھے۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ننانوے مرتبہ اللہ کو خواب میں دیکھا تو میں نے اپنے دل میں سوچا کہ اگر میں نے پھر اللہ کو دیکھا کہ تیرے بندے تیرے عذاب سے قیامت کے دن کیسے بچ سکتے ہیں۔ جب پھر زیارت ہوئی اور پوچھا تو جواب ملا کہ جو صبح و شام یہ کلمات پڑھے گا وہ میرے عذاب سے محفوظ ہوگا۔ سبحان ابدی الابد سبحان الواحد الاحد، سبحان الفرد الصمد، سبحان رافع السماء بغیر عمد، سبحان من بسط الارض علی ماء جمہ، سبحان من خلق الخلق فاحصاہم عددا، سبحان من قسم الرزق ولم ينس احد، سبحان الذی لم يتخذ صاحبةً ولا ولد، سبحان الذی لم یلد ولم یولد ولم یکن له کفواً احد۔ ردالمحتار، ج، ص ۳۵۔

﴿والله تعالى خالق لافعال العباد من الکفر والايمان والطاعة والعصيان لا کما

زعمت المعتزلة ان العبد خالق لافعاله وقد كانت الاوائل منهم يتحاشون عن اطلاق لفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك وحين رأى الجبائي واتباعه ان معنى الكل واحد وهو المخرج من العدم الى الوجود تجاسروا على اطلاق لفظ الخالق﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال، کفر، ایمان، طاعت اور معصیت کے خالق ہیں ایسا نہیں جیسا معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے۔ اور متقدمین معتزلہ (بندہ پر) لفظ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور موجد و مخترع وغیرہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے اور جب ابوعلی جبائی اور اس کے متبعین نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف

لانے والا تو لفظ خالق کے استعمال کی جسارت کی۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمۃ اللہ کا مقصود ایک اہم اختلافی مسئلہ بیان کرنا ہے کہ کیا انسان اپنے افعال اور اعمال کا خود خالق ہے یا رب کائنات اس کا خالق ہے تو اس مسئلہ میں بحث سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ اعمال انسانی دو طرح کے ہیں۔

(۱) افعال اضطراریہ: یعنی وہ افعال جو انسان سے اُس کے ارادے کے بغیر صادر ہوتے ہیں۔

(۲) افعال اختیاریہ: یعنی وہ افعال جن کو انسان اپنی اختیار سے کرتا ہو۔

پہلی قسم کے افعال بالاتفاق اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں ان کے صدور میں بندہ کی قدرت و اختیار کو دخل نہیں جبکہ دوسری قسم میں اختلاف ہے اور اس میں علماء کی تین رائی ہیں۔

(۱) اہل سنت والجماعت کی رائی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے تمام افعال کا خالق ہے خواہ افعال خیر ہیں یا افعال شر ہیں جبکہ انسان ان افعال کا کاسب ہے اور اس کسب کی وجہ سے ان افعال پر اسی کو سزا یا جزا ملے گا۔

(۲) معتزلہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا خود خالق ہے اور خود کاسب ہے۔

(۳) جبریہ کے نزدیک انسان مجبور محض ہے نہ خلق میں اختیار ہے اور نہ کسب میں۔

شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ متقدمین معتزلہ غیر اللہ کو خالق نہیں کہتے تھے بلکہ موجد اور مخترع وغیرہ کہا کرتے تھے جب معتزلہ میں سے جبائی اور اُن کے اتباع کا زمانہ آیا تو انہوں نے ان سب الفاظ کے معانی کو ایک سمجھ کر غیر اللہ پر بھی خالق کے اطلاق جائز سمجھ لیا۔ متقدمین معتزلہ میں اتنی جرأت نہیں تھی لیکن متاخرین صاف لفظوں میں کہنے لگے کہ انسان اپنے افعال کا خالق ہے۔

﴿احتج اهل الحق بوجوه الاول ان العبد لو كان خالقاً لافعاله لكان عالماً

بتفصيلها ضرورة ان ايجاد الشئ بالقدرة والاختيار لا يكون الا كذا لك واللازم باطل فان

المشي من موضع الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة وعلى حركات بعضها

اسرع وبعضها ابطأ۔۔۔۔۔ ولا شعور للماشي بذلك وليس هذا ذهولاً عن العلم بل لو

سئل لم يعلم وهذا في اظهر افعاله واما اذا تأملت في حركات اعضائه في المشي

والاخذ والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر ﴿﴾

ترجمہ: اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے اول یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان کی تفصیلات کا علم رکھتا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت و اختیار سے شی کا ایجاد اس طرح سے ہوتا ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی درمیانی سکناات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں بعض سرلیج اور بعض بطشی ہوتی ہیں۔ اور مائی کو اس کی خبر نہیں ہوتی اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے بلکہ اگر اس سے پوچھا جائے تو اسے علم نہ ہو اور یہ تو اس کے ظاہری افعال میں ہے اور بہر حال جب تم مشی اور اخذ اور بطش وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات اور عضلات کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت پڑتی ہے غور کرو تو یہ بات اور زیادہ واضح ہے (کہ بندہ کو ان باتوں کی خبر نہیں ہوتی ہے)۔

تشریح: یہاں سے شارح اہل حق کے دلائل پیش فرماتے ہیں کچھ دلائل عقلی اور کچھ نقلی ہیں۔ سب سے پہلے عقلی دلیل پیش کیا جاتا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال اور اعمال کا خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا علم رکھتا مگر تالی اور لازم باطل ہے لہذا مقدم بھی باطل ہے جو کہ بندہ کا خالق افعال ہوتا ہے۔ مقدم اور تالی کے درمیان لزوم کی دلیل شارح نے اپنے قول ضرورۃ ان ایجاد الشئ سے بیان کیا ہے۔ بندہ اگر خالق افعال ہوتا تو اُس کے لئے تفصیلی احوال سے واقف ہونا ضروری تھا کیونکہ خالق کے لئے ضروری ہے کہ جن افعال کو پیدا کرتا ہے اُس کے جملہ احوال سے باخبر رہتا ہے جبکہ انسان کا حال یہ ہے کہ جب وہ چلتا ہے چلتے کے دوران کچھ حرکات اور سکناات واقع ہوتے ہیں لیکن چلتے والے کو ان حرکات اور سکناات کا صحیح علم نہیں ہوتا۔ وہ نہیں جانتا کہ کونسا قدم کتنی دیر زمین پر رہا اور کتنی دیر زمین سے جدا اور فضاء میں معلق رہا اور نہ اُسے یہ پتہ ہے کہ کونسا قدم زمین پر پورا پڑا رہا اور کون سے قدم کا کچھ حصہ زمین پر لگا رہا اور نہ ہی اُسے حرکت کے سرلیج اور بطشی ہونے کا علم ہوا کرتا ہے یہ تو ظاہری احوال ہیں اگر باطنی احوال میں غور کیا جائے مثلاً چلتے کے دوران یا لیٹنے اور پکڑنے کے دوران کن کن پٹھوں اور رگوں کو حرکت ہوئی اور کن اعصاب میں کتنا تاؤ ہوا تو ان احوال کے بارے میں انسان کو کچھ بھی اندازہ نہیں ہے جو اس بات کی واضح دلیل ہے

کہ انسان کے پاس اس کا علم نہیں جب علم نہیں تو خالق افعال کیوں کر ہو سکتا ہے نہ ہی اس الٰہی کو ذہول محض کہا جاسکتا ہے اگر یہ ذہول محض ہوتا تو پوچھنے پر زائل ہو کر اُسے علم آجاتا حالانکہ پوچھنے پر بھی وہ لاعلم ہی رہتا ہے۔

﴿الثنائی النصوص الواردة فی ذالک کقولہ تعالیٰ واللہ خلقکم وما تعملون ای عملکم علیٰ انّ ما مصدریۃ لئلا یحتاج الی حذف الضمیر او معمولکم علیٰ ان ما موصولة و یشمل الافعال لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لِلّٰہ تعالیٰ او للعبد لکم نُرد بالفعل المعنی المصدری الذی هو الایجاد والایقاع بل الحاصل بالمصدر الذی هو متعلق الایجاد والایقاع اعنی ما نشاهده من الحركات والسکنات مثلاً وللذہول عن هذه النکتة قد یتوهم ان الاستدلال بالآیة موقوف علیٰ کون ما مصدریة و کقولہ تعالیٰ خالق کل شیء ای ممکن بدلالة العقل وفعل العبد شیء و کقولہ تعالیٰ الفمن یخلق کمّن لا یخلق فی مقام التمدّح بالخالقیة و کونها مناطاً لاستحقاق العبادۃ﴾۔

ترجمہ: دوسری دلیل اس سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واللہ خلقکم وما تعملون“ ما تعملون بمعنی عملکم ہے اس بناء پر کہ حرف ما مصدریہ ہے تاکہ ضمیر مخذوف ماننے کی ضرورت نہ پڑے۔ یا معمولکم کے معنی میں ہے، ما کے موصولہ ہونے کی بناء پر اور معمول شامل ہوگا افعال کو بھی، اس لئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ افعال عباد اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی تو فعل سے معنی مصدری مراد نہیں لیتے جو ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصل مصدر مراد ہے جو ایجاد و ایقاع کا متعلق ہے۔ یعنی مثال کے طور پر وہ حرکات و سکنات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس نکتہ سے بے خبر ہونے ہی کی وجہ سے بعض کو یہ وہم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”خالق کل شیء“ ہے۔ شی سے ممکن مراد ہے دلیل عقلی سے اور فعل عبد بھی شی ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”الفمن یخلق کمّن لا یخلق“ ہے۔ خالقیت کے ذریعہ اپنی مدح فرمانے کے مقام میں اور اس کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کے سلسلہ میں۔

تشریح: افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر اہل حق کی دوسری دلیل متعدد نصوص ہیں ان میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ“ ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ حرف ما میں دو احتمال ہیں۔ ایک احتمال یہ ہے کہ ما مصدر یہ ہو اور یہی سیبویہ کے نزدیک مختار اور پسندیدہ ہے کیونکہ اس صورت میں کوئی ضمیر مخذوف ماننے کی ضرورت نہیں پڑتی اور تقدیر عبارت ہوگی ”وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَعَمَلَكُمْ“ جس کا ترجمہ یہ ہوگا ”اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے اعمال کا بھی“۔ دوسرا احتمال یہ ہے کہ ما موصولہ ہو اور تَعْمَلُونَ اس کا صلہ ہو اور چونکہ صلہ میں موصول کی طرف لوٹنے والی ضمیر کا ہونا ضروری ہے اس لئے تقدیر عبارت ہوگی ”وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْهُ“ اور ما تَعْمَلُوْهُ بمعنی معمولکم ہوگا معنی ہوں گے کہ اللہ خالق ہے تمہارا اور تمہارے معمول کا جیسے ارشاد باری ہے ”اَتَعْبُدُونَ مَا تَسْجُدُونَ“ حرف ما کے موصول ہونے کی بناء پر ”اَتَعْبُدُونَ مَنَحْوَتَكُمْ“ کے معنی میں ہے۔ اور لفظ معمول افعال کو بھی شامل ہے کیونکہ جب کہا جاتا ہے کہ فعل عبد، اللہ کی مخلوق ہے یا بندہ کی مخلوق ہے تو اس فعل سے اس کا معنی مصدری یعنی ایقاع اور ایجاد مراد نہیں ہوتا بلکہ ایقاع اور ایجاد کا متعلق یعنی وہ چیز مراد ہوتی ہے جس کا ایقاع اور ایجاد ہوتا ہے جس کو حاصل مصدر کہتے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ فعل سے وہ چیز مراد ہے جو بندہ کے کسب سے وجود میں آئے اور بندہ کی طرف جس کی نسبت کی جائے جیسے نماز، زکوٰۃ، ایمان، و کفر وغیرہ، اور اس نکتہ سے کہ فعل سے معنی مصدری نہیں بلکہ حاصل مصدر مراد ہے۔ بے خبر ہونے کی بناء پر بعض لوگوں نے کہا کہ افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر استدلال حرف ما کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے۔ موصولہ ہونے کی صورت میں استدلال صحیح نہ ہوگا۔

دوسری آیت جو افعال عباد کے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری ”لَا اِلٰهَ اِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوْهُ“ ہے۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ نے اپنے کو ہر شئی کا خالق فرمایا ہے اور افعال عباد بھی شئی ہیں۔ لہذا افعال عباد کا بھی خالق وہی ہوگا۔ اس دلیل پر یہ اشکال وارد ہوتا ہے کہ لفظ شئی بمعنی موجود عام ہے موجودات ممکنہ اور ذات باری و صفات باری کو مگر ذات باری اور صفات باری لفظ شئی کے عموم سے خارج ہیں اور شئی سے صرف ممکن مراد ہے۔ لہذا لفظ شئی عام مخصوص منہ البعض ہوا جو قطعی الدلالتہ نہیں ہے۔ تو پھر ایک اعتقادی مسئلہ میں اس سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ اعتقادی مسائل

قطعی دلائل سے ثابت کئے جاتے ہیں نہ کہ ظنی دلائل سے۔

شارح نے اپنے قول ”ای ممکن بدلالة العقل“ سے یہ جواب دیا کہ شی سے خاص طور پر ممکن مراد ہونے کی دلیل اور شی کو ممکن کیساتھ خاص کر نیوای چیز عقل ہے کیونکہ عقل ہی فیصلہ کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ مخلوق نہیں ہیں اور جس عام کا تخصیص دلیل عقلی ہو وہ قطعی الدلالة ہوتا ہے ظنی تو وہ عام مخصوص منہ البعض ہوتا ہے جسکا تخصیص دلیل نقلی ہو۔

تیسری آیت جو افعال عباد کے اللہ کی مخلوق ہونے پر دلالت کرتی ہے وہ ارشاد باری ”الھمن یخلق کمین لا یخلق“ ہے۔ ترجمہ:- کیا خالق (یعنی اللہ تعالیٰ) اور غیر خالق (یعنی معبودان باطل) برابر ہیں۔ اس آیت میں استفہام انکاری ہے اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے اپنا خالق ہونا اپنی مدح کے مقام میں ذکر فرمایا ہے نیز خالق ہونے کو مستحق عبادت ہونے کا مدار ٹھہرایا ہے اور مدح اسی وقت حاصل ہو سکتی ہے جب خالقیت اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اسی طرح استحقاق عبادت اس کے ساتھ اسی وقت خاص ہو سکتا ہے جب اس کے علاوہ کوئی بھی خالق نہ ہو اور جب خالق ہونا اسی کے ساتھ خاص ہے تو بندہ اپنے افعال کا خالق نہ ہوگا بلکہ اللہ تعالیٰ ہی افعال عباد کے خالق ہوں گے۔

﴿لایقال فالقائل لکون العبد خالقاً لافعاله یكون من المشرکین دون الموحّدین لاننا نقول الاشرک هو اثبات الشریک فی الالوهیة بمعنی وجوب الوجود کما للمجوس او بمعنی استحقاق العبادة کما لعبدة الاصنام والمعتزلة لا یشبتون ذالک بل لا یجعلون خالقیة العبد کخالقیة اللہ تعالیٰ الا ان المشائخ بالغوا فی تضلیلهم فی هذه المسألة حتی قالوا انّ المجوس اسعد حالاً منهم حیث لم یشبتوا الا شریکاً واحداً والمعتزلة یشبتون شرکاء لا تحصى﴾۔

ترجمہ:- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا موحّد نہ ہوگا اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ شرک کا معنی الوہیت بمعنی واجب الوجود ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ مجوس کا شرک یا مستحق عبادت ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ بت پرستوں کا شرک اور معتزلہ یہ (دونوں باتیں) نہیں مانتے بلکہ بندہ کی خالقیت کو اللہ تعالیٰ کی خالقیت کے برابر

بھی نہیں مانتے لیکن مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھہرانے میں بڑا زور صرف کیا یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیوں کہ انہوں نے صرف ایک شریک مانا اور معتزلہ تو بے شمار شریک مانتے ہیں۔

تشریح: اوپر جب یہ کہا گیا کہ اللہ تعالیٰ نے خالقیت کو استحقاق عبادت کا مدار ٹھہرایا ہے تو اس پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ جب خالقیت استحقاق عبادت کا مدار ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ جو خالق ہوگا وہ مستحق عبادت ہوگا تو پھر معتزلہ کی تکفیر کرنی چاہئے کیونکہ بندہ کو افعال کا خالق کہہ کر استحقاق عبادت میں اس کو اللہ کا شریک ٹھہرانے کے مرتکب ہوئے ہیں حالانکہ ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ اعتراض اس لئے نہ کیا جائے کہ شرک توحید کا مقابل ہے اور توحید کا ایک معنی تو یہ ہے کہ واجب الوجود صرف ایک ہستی ہے واجب الوجود ہونے میں کوئی اس کا شریک نہیں ہے اس معنی کے مقابل میں شرک کا معنی ہوگا واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا جس طرح کہ مجوس کہتے ہیں کہ خالق دو ہیں ایک خالق خیر ہے جو یزداں کہلاتا ہے دوسرا خالق شر ہے جو اہرمن کہلاتا ہے اور وہ دونوں کو واجب الوجود کہتے ہیں۔ تو اہرمن کو انہوں نے واجب الوجود ہونے میں شریک ٹھہرایا اور توحید کا دوسرا معنی یہ ہے کہ مستحق عبادت صرف ایک ذات ہے استحقاق عبادت میں کوئی اور اس کا شریک نہیں تو اس کے مقابل میں شرک کا مطلب ہوگا۔ استحقاق عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ٹھہرانا بت پرست اسی دوسرے معنی میں مشرک ہیں کیونکہ واجب الوجود وہ بھی ایک مانتے ہیں البتہ مستحق عبادت ہونے میں وہ بتوں کو اللہ کا شریک ٹھہراتے ہیں اور معتزلہ شرک کے مذکورہ بالا دونوں معنی میں سے کسی کے قائل نہیں نہ تو وہ واجب الوجود ہونے میں کسی کو شریک مانتے ہیں اور نہ مستحق عبادت ہونے میں بلکہ وہ خالقیت کے استحقاق عبادت کا مدار ہونے کا انکار کرتے ہیں اور بندہ کو خالق کہتے ہیں مگر اس کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کے برابر نہیں مانتے کیونکہ وہ کسی چیز کے خلق و ایجاد میں اسباب و آلات کا محتاج ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ کسی چیز کا محتاج نہیں ہاں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جب خالقیت پر استحقاق عبادت کا مدار ہے تو بندہ کو خالق کہنے سے اس کو مستحق عبادت کہنا لازم آتا ہے مگر لڑوم کفر کفر نہیں ہے بلکہ التزام کفر کفر ہے۔ اور معتزلہ نے التزام نہیں کیا اس لئے ہم ان کی تکفیر نہیں کرتے البتہ مشائخ ماترید یہ نے خلق افعال کے مسئلہ میں معتزلہ کی تہلیل میں بڑا زور صرف

کیا حتیٰ کہ مجوس کو ان سے بہتر بتایا کیونکہ مجوس تو ایک ہی شریک ثابت کرتے ہیں جس کو اہرمین کہتے ہیں۔ اور معتزلہ بے شمار شریک ٹھہراتے ہیں کیونکہ جب بندوں کو خالق کہا ہے جو کہ بے شمار ہیں تو گویا خالقیت کی بنیاد پر بے شمار بندوں کو استحقاق عبادت میں شریک ٹھہرایا۔ بات درحقیقت یہ ہے کہ معتزلہ نے اپنے بیان کے مطابق اعتراضات سے بچنے کے لئے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہہ دیا اور یہ اُن کو دھوکہ ہو گیا ورنہ وہ جس انداز کا خالق مانتے ہیں وہ درحقیقت خالق نہیں بلکہ کاسب ہے۔

﴿واحتجّت المعتزلة باننا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش ان الاولی باختیاره دون الثانية وانه لو كان الكل بخلق الله تعالى لبطلت قاعدة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وهو ظاهر والجواب ان ذلك انما يتوجه على الجبرية القائمين بنفي الكسب والاختيار اصلاً واما نحن فنثبت على ما نحققه ان شاء الله تعالى﴾

ترجمہ: اور معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور رعشہ والے کی حرکت کے درمیان بدیہی طور پر یہ فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں ہے اور یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور مدح و ذم اور ثواب و عقاب باطل ہوگا۔ اور یہ ظاہر ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبریہ کے خلاف جاتا ہے جو کسب اور اختیار بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے انشاء اللہ ہم بیان کریں گے۔

تشریح: بندہ کے اپنے افعال اختیار یہ کا خالق ہونے پر معتزلہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہمیں ماشی کی حرکت کے اختیار ہونے اور رعشہ والے شخص کی حرکت کے غیر اختیاری ہونے کا یقین ہے سو اگر اللہ تعالیٰ دونوں حرکتوں کا خالق ہوتا تو دونوں حرکتیں اختیاری ہوتیں یا دونوں غیر اختیاری ہوتیں دونوں میں فرق نہ ہوتا اور تالی باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا دونوں حرکتوں کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ہم کہتے ہیں کہ افعال غیر اختیاریہ مثلاً حرکت رعشہ کا خالق تو اللہ تعالیٰ ہے اور افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔ دوسری دلیل معتزلہ کی یہ ہے کہ اگر سارے افعال عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہی ہوتا بندہ کی قدرت

واعتبار کا ان افعال کے وجود میں کوئی دخل نہ ہوتا تو بندہ کو افعال کا مکلف بنانا اور اچھے افعال پر مدح و ثواب اور برے افعال پر ذم و عقاب کا مستحق ٹھہرانا صحیح نہ ہوتا کیونکہ کسی فعل کی تکلیف صحیح ہونے اور اس پر ثواب یا عقاب کا مستحق ٹھہرانے کے لیے ضروری ہے کہ وہ فعل بندہ کی قدرت و اختیار میں ہو اور تالی یعنی بندہ کا مکلف نہ ہونا اور مدح و ذم اور ثواب و عقاب کا مستحق نہ ہونا باطل ہے کیونکہ نصوص سے اس کا مکلف ہونا اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرایا جانا ثابت ہے۔ لہذا مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا بندوں کے اختیاری و غیر اختیاری سارے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے اور جب اللہ تعالیٰ سارے افعال عباد کے خالق نہیں ہے بلکہ صرف افعال غیر اختیاریہ کے خالق ہیں تو افعال اختیاریہ کا خالق خود بندہ ہے۔

جواب کا حاصل یہ ہے کہ تمہارا مذکورہ بالا استدلال جبریہ کے خلاف ہے جو بندہ کے کسب و اختیار کی نفی کرتے ہیں اور بندہ کو مجبور محض مانتے ہیں اور ہم تو بندہ کے لیے کسب و اختیار ثابت کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے خالق ہونے سے بندہ کا اختیار اور اس کی قدرت اپنے افعال سے ختم نہیں ہوتی ہے بلکہ بندہ جب اللہ کی دی ہوئی قدرت کی جو حادث ہے اپنے اختیار سے استعمال کرتا ہے جس کا نام کسب ہے تو اللہ تعالیٰ اپنی قدرت قدیمہ سے وہ عمل موجود فرمادیتے ہیں اور اس عمل کو موجود کر دینا جو اللہ کا فعل ہے خلق کہلاتا ہے۔ پس اللہ تعالیٰ خالق ہے اور بندہ کا سب ہے اور جب بندہ کی قدرت و اختیار باقی ہے تو افعال کا مکلف بنانا صحیح ہوا نیز جب بندہ اپنے اچھے اور برے افعال کا کاسب ہے تو اس کو ذم اور ثواب و عقاب کا مستحق ٹھہرانا بھی درست ہوا کیونکہ ثواب و عقاب کے استحقاق کا مدار کسب پر ہے نہ کہ خلق پر۔ اس تقریر سے خلق اور کسب کا فرق بھی واضح ہو گیا۔

شیخ ابو منصور ماتریدیؒ شرح فقہ اکبر میں فرماتے ہیں، قال ابو حنیفۃ واصحابہ الخلق فعل اللہ وھو احداث الاستطاعة فی العبد واستعمال الاستطاعة المحذلة فعل العبد حقيقة لامجازاً۔ ترجمہ: یعنی خلق اللہ تعالیٰ کا فعل ہے اور وہ بندہ کے اندر عمل کی قدرت پیدا کرنے کا نام اور استطاعت حاذیہ یعنی خدا کی دی ہوئی قدرت کا استعمال کرنا بندہ کا فعل ہے اور یہی کسب کہلاتا ہے۔

﴿وَقَدْ يَتَمَسَّكُ بَانِهِ لَوْ كَانَ خَالِقًا لِأَفْعَالِ الْعِبَادِ لَكَانَ هُوَ الْقَائِمُ وَالْقَاعِدُ وَالْأَكْلُ وَالشَّارِبُ وَالزَّانِي وَالسَّارِقُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَهَذَا جَهْلٌ عَظِيمٌ لِأَنَّ الْمُتَمَسِّكَ بِالشَّيْءِ مِنْ قَامِ

به ذاك الشئ لا من اوجده أو لا يرون ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض
وسائر الصفات لمي الاجسام ولا يتصف بذلك وربما يتمسك بقوله تعالى فبارك الله
احسن الخالقين واذا تخلق من الطين كهينة الطير والجواب ان الخلق ههنا بمعنى
التقدير ﴿﴾۔

ترجمہ: اور بعض (معتزلہ کی طرف سے) یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد
کا خالق ہوتا تو وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا۔ اور یہ
(استدلال) زبردست جہالت ہے اس لیے کہ شی کے ساتھ متصف وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ وہ شی
قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو اس کا موجد ہو۔ کیا وہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالیٰ ہی اجسام میں سواد بیاض
اور دیگر صفات کا موجد کرنے والا ہے حالانکہ (ان صفات) کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ
(معتزلہ کی طرف سے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فبارك الله احسن الخالقين“ اور ”اذ تخلق من
الطين كهينة الطير“ سے استدلال کیا جاتا ہے اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر کے معنی میں
ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ کے بندہ کے افعال اختیار یہ کا خالق نہ ہونے پر معتزلہ یہ دلیل بھی پیش کرتے ہیں
کہ اگر اللہ تعالیٰ افعال عباد مثلاً قیام، قعود، اکل و شرب وغیرہ کا خالق ہوتا تو قیام کا خالق ہونے کی وجہ سے
وہی قائم کہلاتا اور قعود کا خالق ہونے کی وجہ سے وہی قاعد کہلاتا تاہی اللہ تعالیٰ کا قائم قاعد اور
شارب ہونا باطل ہے تو اسی طرح مقدم یعنی اللہ تعالیٰ کا افعال عباد کا خالق ہونا بھی باطل ہے۔ تو شارح
استدلال مذکور کے بارے میں فرماتے ہیں کہ یہ استدلال معتزلہ کی زبردست جہالت پر دلالت کرتا ہے اس
لئے کہ قائم قاعد اکل اور شارب وغیرہ صفت کے صیغے ہیں جو اپنے اپنے ماخذ اشتقاق یعنی قیام، قعود، اکل اور
شرب کے ساتھ متصف ذات پر دلالت کرتے ہیں اور قیام قعود، اکل اور شرب کے ساتھ متصف وہ کہلائے گا
جس کے ساتھ یہ صفات قائم ہوں، نہ کہ وہ جو ان کا موجد ہو مثلاً اللہ تعالیٰ اجسام کے اندر سواد، بیاض وغیرہ
صفات کا خالق اور موجد ہے مگر کوئی اللہ تعالیٰ کو ان صفات کے ساتھ متصف مان کر اس کو سواد اور امیض نہیں
کہتا بلکہ جسم کو سواد اور امیض کہا جاتا ہے کیونکہ اسود اور بیاض جسم کے ساتھ قائم ہیں۔ لہذا جسم ہی ان کے

ساتھ متصف ہوگا۔ معتزلہ بعض ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خالقین کا لفظ بعینہ جمع وارد ہیں جو دلالت کرتا ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہی نہیں بلکہ بندے بھی خالق ہیں اسی طرح ان نصوص سے بھی استدلال کرتے ہیں جن میں خلق کی اسناد بندوں کی طرف کی گئی ہے مثلاً وَإِذَا تَخَلَّقَ مِنَ الطِّينِ "اس میں خلق کی اسناد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے معلوم ہوا کہ بندے بھی خالق ہیں۔ شارح نے جواب دیا کہ دونوں جگہ خالق کے معنی تقدیر یعنی اندازہ کرنے صورت بنانے نقشہ اور خاکہ بنانے کے ہیں۔

وہی ای افعال العباد کلھا بارادته ومشیتہ تعالیٰ وتقّٰدس وقد سبق انھما عندنا

عبارة عن معنى واحد وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين وقضيته ای قضائه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام لا يقال لو كان الكفر بقضاء الله تعالى لوجب الرضاء به لان الرضاء بالقضاء واجب واللازم باطل لان الرضاء بالكفر كفر لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء والرضاء انما يجب بالقضاء دون المقضى وتقديره وهو تحديد كل مخلوق بحده الذى يوجد من حسن وقبح ونفع وضرر وما يحويه من زمان او مكان وما يترتب عليه من ثواب وعقاب والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته لمامران الكل بخلق الله تعالى وهو يستدعى القدرة والارادة لعدم الاكراه والاجبار۔

ترجمہ: اور وہ یعنی تمام افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت کے سبب موجود ہے اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ہی معنی ہے اور اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں کہ اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو، اور اس کی قضاء سے موجود ہے اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔ یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضا واجب ہے کیونکہ رضا بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ رضا بالكفر کفر ہے اس لئے کہ ہم جواب دیں گے کہ کفر مقضیٰ ہے قضاء نہیں ہے اور رضا صرف قضاء پر واجب ہے نہ کہ مقضیٰ پر اور سارے افعال عباد اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہے اور وہ ہر مخلوق کو اس صفت کے ساتھ خاص کرتا ہے جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن و قبح اور نفع و ضرر اور اس زمان کو مکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشتمل ہے اور

اس ثواب کو عقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہوگا اور مصنف کا مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کو عام کرنا ہے کیونکہ یہ گزر چکا ہے کہ سب افعال عباد اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے اور خلق قدرت و ارادہ کا مقتضی ہے اللہ تعالیٰ کے مکرہ اور مجبور نہ ہونے کی وجہ سے۔

شرح: جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ تمام افعال عباد کے خالق اللہ تعالیٰ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ کسی چیز کا ایجاد بغیر مشیت اور ارادہ کے نہیں ہو سکتا تو معلوم ہوا کہ تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ سے واقع ہوتے ہیں خواہ وہ افعال از قبیل خیر ہوں یا از قبیل شر ہوں اس میں معتزلہ کا رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ افعال قبیحہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے ساتھ صادر نہیں ہوتے۔

قد سبق انھما الخ یعنی اس سے پہلے جہاں صفات ازلیہ کے شمار میں ارادہ اور مشیت کا ذکر آیا ہے شارح نے بتلایا ہے کہ ہمارے نزدیک ارادہ اور مشیت ایک ہی صفت کے نام ہیں۔ کرامیہ مشیت کو قدیم اور ارادہ کو حادث کہتے ہیں۔

وحکمہ الخ شارح نے بتلایا کہ حکم سے خطاب تکوین یعنی چیز کے ایجاد کا ارادہ کرنے کا وقت ملن فرمانا بھی ہو سکتا ہے جیسا کہ ارشاد ہے ”انما امرہ اذا اراد شینا ان یکون لہ کن فیکون“ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ لفظ حکم بمعنی قضاء ہو جو اس کے بعد آ رہا ہے۔

وقضیتہ ای قضاء الخ شارح نے قضاء کی تفسیر لفظ فعل (فتح الفاء) سے کی ہے اور اس سے قبل تکوین کی بحث کے آغاز میں گزر چکا ہے کہ فعل اور تکوین ایک ہی چیز ہیں معلوم ہوا کہ قضاء سے مراد تکوین ہے۔

لا یقال الخ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر اچھے برے سارے افعال اللہ تعالیٰ کی قضاء سے وجود میں آتے ہیں تو کفر بھی اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوگا حالانکہ اگر کفر اللہ تعالیٰ کی قضاء سے صادر ہوتا تو کفر پر رضاء واجب ہوتا کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور کفر پر رضاء کا واجب ہونا باطل ہے کیونکہ رضاء بالکفر کفر ہے تو اسی طرح مقدم یعنی کفر کا قضاء الہی سے واقف ہونا باطل ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رضاء قضاء پر واجب ہے جو اللہ کا فعل ہے کفر پر رضاء واجب نہیں جو مقضی ہے اور بندہ کی مغت ہے تو گویا معترض نے قضاء اور مقضی کے درمیان فرق نہیں کیا جس کی بناء پر اعتراض وارد ہوا۔

وہو تحدید کل مخلوق الخ یہ تقدیر کے معنی کا بیان ہے حاصل یہ کہ ہر مخلوق کو جن صفات کیساتھ

جس زمان و مکان میں موجود ہوتا ہے وہ پہلے ہی سے متعین کر دینے کا نام تقدیر ہے اور اسی تعین الہی کے متعلق ہر مخلوق کا وجود ہوتا ہے جس کی مثال یہ ہے کہ جس طرح مکان بنانے سے پہلے اس کا ایک نقشہ اور خاکہ ذہن میں یا کاغذ پر تیار کیا جاتا ہے کہ اتنے طول و عرض کے اتنے کمرے ہوں گے فلاں جانب صحن ہوگا فلاں جانب غسل خانہ بیت الخلاء اور باورچی خانہ ہوگا وغیرہ وغیرہ۔ اور پھر اسی ذہن یا کاغذ نقشہ کے مطابق مکان کی تعمیر ظہور میں آتی ہے اسی طرح عالم کا نقشہ بھی خدا کے یہاں پہلے سے ایک خاص وجود رکھتا ہے جس میں ہر چیز کا اصل و قبیح نافع ہونا یا ضار ہونا اس کے وجود کا زمان و مکان سب کچھ پہلے سے لکھا ہوتا ہے اور اس نقشہ کے مطابق ہی ہر چیز کا وجود ظہور ہوتا ہے۔ اہل اسلام کے نزدیک اس وجود کا نام تقدیر ہے جو کہ ایمانیات کا ایک بنیادی حصہ ہے۔

﴿فَإِنْ قِيلَ لِمَ يَكُونُ الْكَافِرُ مُجْبَرًا فِي كُفْرِهِ وَالْفَاسِقُ فِي فَسْقِهِ فَلَا يَصِحُّ تَكْلِيفُهُمَا بِالْإِيمَانِ وَالطَّاعَةِ قُلْنَا إِنَّهُ تَعَالَى أَرَادَ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفَسْقَ بِاخْتِيَارِهِمَا فَلَا جَبَرَ كَمَا أَنَّهِ عِلْمُ مِنْهُمَا الْكُفْرَ وَالْفَسْقَ بِالْاخْتِيَارِ وَلَمْ يُلْزَمْ تَكْلِيفُ الْمَحَالِّ وَالْمُعْتَزِلَةُ الْاِنْكَارُ ارَادَةُ اللَّهِ لِلشُّرُورِ وَالْقَبَاحِ حَتَّى قَالُوا إِنَّهُ أَرَادَ مِنَ الْكَافِرِ وَالْفَاسِقِ إِيْمَانَهُ وَطَاعَتَهُ لَا كُفْرَهُ وَمَعْصِيَتَهُ زَعَمًا مِنْهُمْ أَنَّ ارَادَةَ الْقَبِيحِ قَبِيحَةٌ كَخَلْقِهِ وَابْتِغَاؤُهُ وَنَحْنُ نَمْنَعُ ذَلِكَ بَلِ الْقَبِيحُ كَسْبُ الْقَبِيحِ وَالْإِتِّصَافُ بِهِ فَعِنْدَهُمْ يَكُونُ أَكْثَرُ مَا يَقَعُ الْفِعَالُ الْعِبَادَةُ عَلَى خِلَافِ ارَادَةِ اللَّهِ تَعَالَى وَهَذَا شَنِيعٌ جَدًّا﴾

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ تعالیٰ نے ان سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ فرمایا لہذا جبر نہیں ہے جس طرح ان دونوں کے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلف بنانا لازم نہیں آتا۔ اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور و افعال قبیحہ کا ارادہ کرنے کا انکار کیا یہاں تک کہ انہوں نے کہا کہ اس نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا، اپنے یہ اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا ارادہ کرنا بھی قبیح ہے۔ جس طرح اس کا خلق اور ایجاد۔ اور ہم اس کا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح کسب قبیح

اور اتصاف بالقیح ہے تو ان کے نزدیک اکثر افعال عباد ارادہ الہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔

تشریح: اس سے قبل شارح نے فرمایا تھا ”والمقصود تعمیم ارادة الله“ اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب بندوں کے اچھے برے سب افعال اللہ تعالیٰ کے ارادہ کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی ارادہ الہی کے تحت وجود میں آئے گا اور اللہ تعالیٰ جس فعل کا ارادہ فرمائیں بندہ اس فعل پر مجبور ہے اور اس کے خلاف کا اس سے صدور محال ہے۔ لہذا کافر کفر کرنے پر مجبور ہوا اور اس کے خلاف یعنی اس کا ایمان لانا محال ہوا۔ اسی طرح فاسق فسق کرنے پر مجبور ہوا اور اطاعت اور فرمانبرداری کرنا محال ہوا اور تکلیف بالحال صحیح نہیں ہے۔ لہذا کافر کو ایمان کا اور فاسق کو طاعت کا مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا۔ شارح کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ارادہ الہی کا تعلق مطلق فعل یا ترک سے نہیں ہے بلکہ فعل یا ترک بالا اختیار سے ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ارادہ کیا کہ فلاں سے اختیاری طور پر کفر صادر ہو اور فلاں سے اختیاری طور پر فسق صادر ہو تو اب وہ ارادہ الہی کے مطابق اپنے اختیار سے ہی کفر اور فسق کریں گے کفر یا فسق پر مجبور نہ ہوں گے جس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے کفر کرنے اور فاسق کے اپنے اختیار سے فسق کرنے کا علم ہے مگر اس کے باوجود نہ کافر اپنے کفر پر مجبور ہے اور نہ فاسق اپنے فسق پر مجبور ہے لہذا اب اعتراض مذکور وارد نہ ہوگا اور تکلیف بالحال لازم نہیں آئے گا۔

والمعتزلة انكرو الخ یعنی معتزلہ ارادہ الہی سے تمام افعال عباد کو عام ہونے کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ بندوں کے اچھے افعال تو ارادہ الہی کے سبب صادر ہوتے ہیں اور برے افعال ارادہ الہی کے سبب صادر نہیں ہوتے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ شر اور قبیح کا ارادہ نہیں کرتا حتیٰ کہ کافر سے بھی اس نے ایمان ہی کا ارادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا ارادہ کیا۔ اور اصل معتزلہ کے نزدیک یہ ہے کہ جس طرح خلق قبیح قبیح ہے اسی طرح ارادہ قبیح بھی قبیح ہے۔ ہم اس اصل کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ نہ خلق قبیح قبیح ہے اور نہ ارادہ قبیح قبیح ہے بلکہ کسب قبیح اور قبیح کے ساتھ متصف ہونا قبیح ہے جو بندہ کا اختیاری فعل ہے۔ تو معتزلہ کی اصل پر بندوں کے بیشتر افعال ارادہ الہی کے خلاف صادر ہوں گے اور یہ بہت ہی بری بات ہے کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالیٰ کا مغلوب ہونا اور اپنی مراد میں ناکام ہونا لازم آئے گا۔

﴿ حکى عن عمرو بن عبید انه قال ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى كان معى فى السفينة فقلت له لِمَ لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامى فاذا اراد اسلامى اسلمتُ، فقلت للمجوسى ان الله تعالى يريد اسلامك ولكن الشياطين لا يتركونك، فقال المجوسى فانا اكون مع الشريك الاغلب، وحكى ان القاضى عبد الجبار الهمدانى دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ ابواسحاق الاسفرائنى فلما رانى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن الفحشاء فقال الاستاذ على الفور سبحان من يجرى فى ملكه الا ماشاء ﴾۔

ترجمہ: عمرو بن عبید (۱) سے حکایت ہے کہ انہوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لاجواب نہیں کیا جس طرح ایک مجوسی نے لاجواب کیا میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہو جاتے تو اس نے کہا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا ارادہ نہیں کیا تو جب وہ میرے اسلام کا ارادہ کرے گا تو میں مسلمان ہو جاؤں گا تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا۔ اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبد الجبار الهمدانى صاحب (۲) ابن عباد (۳) کے پاس آئے اور ان کے پاس استاذ ابواسحاق اسفرائنى موجود تھے تو جب استاذ کو دیکھا تو کہا پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے۔ استاذ نے فوراً جواب دیا کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

(۱) عمرو بن عبید قدما معتزلہ اور اکابر معتزلہ میں سے ہے۔ حسن بصریؒ کا معاصر ہے۔ تاریخ ولادت ۸۰ ہجری اور وفات ۱۴۳ ہجری ہے۔ جبکہ بعض نے ۱۴۳ بتایا ہے۔ بصرہ کے رہنے والے ہیں۔ راویان حدیث میں شامل ہیں۔ الاعلام للورکلی، ج ۵، ص ۱۸۔

(۲) قاضی عبد الجبار معتزلہ کے اکابر میں شمار کیے جاتے ہیں۔ ۴۱۵ میں وفات پائے ہیں۔

(۳) اہل اہلنا نام اسماعیل ہے۔ ابو حاتم معتزلہ کے مربی ہیں۔ عضدالولہ کے وزیر رہ چکے ہیں۔ وزارت کی وجہ سے صاحب ہلائے جاتے تھے۔

تشریح: مذکورہ دونوں حکایتیں ذکر کرنے سے شارحؒ کا مقصد اس بات کی تائید ہے کہ ارادہ الہی کے خلاف افعال کے وقوع کا قائل ہونا بہت ضعیف ہے۔ پہلی حکایت میں مجوسی نے ”ان اللہ لم یرد اسلامی“ کہہ کر اور دوسری حکایت میں استاذ ابواسحاق نے ”سبحان من لا یجری فی ملکہ الا ما یشاء“ کہہ کر معتزلہ پر چوٹ لگائی ہے۔

﴿وَالْمُعْتَزِلَةُ اعْتَقَدُوا ان الامر يستلزم الارادة والنهی عدم الارادة فجعلوا ایمان الکافر مراداً و کفره غیر مراد ونحن نعلم ان الشی قد لا یکون مراداً و یؤمر به وقد یکون مراداً و ینهی عنه لحکم و مصالح یحیط بها علم اللہ تعالیٰ او لانه لا یستل عما یفعل الا یرى ان السید اذا اراد ان یظهر علی الحاضریین عصیان عبده یامرہ بشی ولا یریده منه و قد یتمسک من الجاہلین بالآیات و باب التاویل مفتوح علی الفریقین﴾

ترجمہ: اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدم ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے انہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اس کا امر کیا جاتا ہے اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ علم الہی کرتا ہے یا اس لئے کہ اللہ سے اس کے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہو سکتی کیا معلوم نہیں کہ آقا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرتا چاہتا ہے تو اس کو ایک کام کا امر کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے، اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے۔

تشریح: حاصل یہ کہ امر اور ارادہ اسی طرح نہی اور عدم ارادہ کے درمیان لزوم میں معتزلہ کا عقیدہ ہی غلط ہے چنانچہ بعض دفعہ ایک کام کا ارادہ اور اس کام کے ہونے کی چاہت نہیں ہوتی پھر بھی اس کا امر کیا جاتا ہے جیسے آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اس کو کسی کام کا امر کرے تو اس وقت وہ نہیں چاہتا کہ غلام اس کام کو کرے بلکہ چاہتا ہے کہ وہ نہ کرے تاکہ اس کا نافرمان ہونا لوگوں کو معلوم ہو جائے۔ اسی طرح بعض اوقات ایک کام کا ارادہ اور اس کے ہونے کی چاہت ہوتی ہے پھر بھی اللہ تعالیٰ بعض ایسی حکمتوں اور

مملکتوں کی وجہ سے اس سے نبی فرماتا ہے جنہیں وہی جانتا ہے۔ یا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ سے اس کے کسی فعل کے بارے میں ہمیں باز پرس کرنے کا حق نہیں ہے۔ لہذا ہمیں یہ پوچھنے کا حق نہیں کہ جب وہ ایک کام کا ارادہ کرتا ہے تو بجائے امر کے اس سے نبی کیوں فرماتا ہے۔

﴿وَلِلْعِبَادِ أَعْمَالٍ اخْتِيَارٌ يَهَابُونَ بِهَا إِنَّ كَانَتْ طَاعَةٌ وَيَعَاقِبُونَ عَلَيْهَا إِنْ كَانَتْ مَعْصِيَةً لَا كَمَا زَعَمَتِ الْجَبَرِيَّةُ إِنَّهُ لَا فِعْلَ لِلْعَبْدِ أَصْلًا وَإِنْ حُرِّكَتْهُ بِمَنْزِلَةِ حُرُكَاتِ الْجَمَادَاتِ لَا قُدْرَةَ عَلَيْهَا وَلَا قَصْدَ وَالْاِخْتِيَارَ وَهَذَا بَاطِلٌ لَأَنَّا نَفْرُقُ بِالضَّرُورَةِ بَيْنَ حُرُوكَةِ الْبَطْشِ وَحُرُوكَةِ الْارْتِعَاشِ وَنَعْلَمُ أَنَّ الْأَوَّلَىٰ بِاخْتِيَارِهِ دُونَ الثَّانِي لِوَلَانِهِ لَوْلَمْ يَكُنْ لِلْعَبْدِ فِعْلٌ أَصْلًا لَمَا صَحَّ تَكْلِيفُهُ وَلَا يَتَرْتَبُ اسْتِحْقَاقُ الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ عَلَى الْفِعَالِ، وَلَا اسْتِنَادُ الْأَفْعَالِ الَّتِي تَقْتَضِي سَابِقِيَّةَ الْقَصْدِ وَالْاِخْتِيَارِ إِلَيْهِ عَلَى سَبِيلِ الْحَقِيقَةِ مِثْلَ صَلَوَى وَكُتُبٍ وَصَامٍ بِخِلَافِ مِثْلِ طَالِ الْغَلَامِ وَأَسْوَدَ لُونِهِ وَالنُّصُوصِ الْقَطْعِيَّةِ تَنْفِي ذَالِكِ كَقَوْلِهِ تَعَالَىٰ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَىٰ لِمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ لِي وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ لِي غَيْرَ ذَلِكَ﴾۔

ترجمہ: اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کی قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کی قبیل سے ہیں تو ان پر انہیں سزا دی جائے گی ایسا نہیں جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی (اختیاری فعل) ہے ہی نہیں۔ اور اس کی حرکات جمادات کی حرکات کی طرح ہیں ان پر اسے نہ قدرت ہے نہ قصد ہے نہ اختیار۔ اور یہ بات غلط ہے اس لئے کہ ہم بدیہی طور پر حرکت بطش اور حرکت رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیاری ہے دوسری نہیں اور اس لئے بھی کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہو تو اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اس کے افعال پر ثواب و عقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا۔ اور نہ ہی بندہ کی طرف ان افعال کی اسناد ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صلی اور کتب اور صام، برخلاف طال الغلام اور اسود لونہ جیسی مثالوں کے اور نصوص قطعہ ان باتوں کی نفی کرتے ہیں جیسے ارشاد باری ”جَزَاءُ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ“ اور ارشاد باری ”لِمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ لِي وَمَنْ شَاءَ

فلیکفر“ اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں۔

تشریح: یہاں ایک مشہور اور اہم ترین مسئلے کا بیان ہے جس کو جبر و اختیار کا مسئلہ کہا جاتا ہے یہاں تک کہ اس مسئلے کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ مجھے تو اس مسئلے نے مار ڈالا اور یہی توجہ ہے کہ ہمارے اکثر اسلاف نے اس مسئلے میں سکوت فرمایا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے کسی نے پوچھا کہ بندہ مختار ہے یا مجبور؟ آپؑ نے فرمایا کہ پاؤں اٹھاؤ تو اُس نے ایک پاؤں اٹھایا پھر فرمانے لگے کہ دوسرا پاؤں اٹھاؤ تو اُس نے دوسرے پاؤں کے اٹھانے سے معذرت پیش کی۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ نے فرمایا بس یہی مثال ہے جبر و اختیار کا کہ کسی حد تک مختار اور کسی حد تک مجبور ہے نہ مختار محض اور نہ مجبور محض ہے۔ بنیادی طور پر اسی مسئلے میں تین مذاہب ہیں۔

(۱) معتزلہ: یہ کہتے ہیں کہ انسان اپنے افعال کا خالق بھی ہے اور کاسب بھی یہ مذہب اس لئے باطل ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کی صفت خلق میں انسان کو شریک ٹھہرایا گیا ہے۔

(۲) جبریہ: یہ کہتے ہیں کہ انسان بالکل ہی بے بس اور مجبور محض ہے نہ کسب میں اختیار رکھتا ہے اور نہ خلق میں۔ اس کی مثال بالکل ہی جمادات کی طرح ہے چونکہ اس میں شریعت کا ابطال ہے لہذا یہ مذہب سراسر باطل ہے۔ (۳) اہل سنت والجماعت کا مذہب یہ ہے کہ خالق اللہ کی ذات ہے اور انسان کاسب ہے لہذا ان کے نزدیک نہ انسان قادر مطلق ہے اور نہ مجبور محض ہے بلکہ درمیان میں ہے لہذا اس کا مکلف بنانا درست ہے اور پھر افعال حسنہ پر اس کو ثواب ملنا اور افعال قبیحہ پر اس کو سزا ملنا درست ہو گیا۔ لہذا مصنف رحمہ اللہ کا مقصد جبریہ اور معتزلہ کی تردید ہے۔ شارح رحمہ اللہ نے ان کی تردید پر پانچ دلائل قائم کئے جن میں ایک نقلی اور باقی عقلی ہیں۔ (۱) پہلی دلیل یہ ہے کہ انسان کے کچھ اعمال اختیاری ہیں اور کچھ غیر اختیاری جیسا کہ ارتعاش غیر اختیاری اور حرکت اختیاری ہے لہذا ارتعاش میں انسان کا اختیار نہیں اور حرکت میں انسان کا اختیار ہے۔

(۲) فریقین کے نزدیک بندہ احکام شریعت کا مکلف ہے جس کی طرف قرآن کریم میں اشارہ ہے وحملہا الانسان لہذا اگر بندہ مجبور محض ہوتا تو اس کو مکلف بنانا کیسے صحیح ہوتا کیونکہ تکلیف العاجز کا محال ہونا ایک مسلمہ قاعدہ ہے۔

(۳) اگر انسان کو اُس کے افعال میں اختیار ہی نہ ہو تو پھر ثواب اور عقاب کیسے دیا جائے گا۔ جزا اور سزا کا ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ انسان مجبور محض نہیں ہے۔

(۴) اہل لقت انسان کی طرف اُن افعال کی اسناد کرتے ہیں جن افعال میں انسان کا اختیار ہوتا ہے پھر یہ اسناد کبھی حقیقی ہوتا ہے جیسا کہ صلتی زید، صام زید وغیرہ اور کبھی یہ اسناد مجازی ہوتا ہے جیسا کہ ہنسی الامیر المدینۃ۔ بندہ کی طرف یہ اسناد ان کے اختیاری ہونے کی دلیل ہے جبکہ طال عمرہ اور اسوۃ لونه میں یہ اسناد غیر اختیاری ہے لہذا دونوں قسم کی اسناد سے خوب واضح ہے کہ پہلا اختیاری اور دوسرا غیر اختیاری ہے۔ (۵) یہ دلیل سنی ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ جبریہ نے انسان کو مجبور محض کہا حالانکہ نصوص قطعیہ سے اس کی نفی ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے جزاء بما کانوا یعملون کیونکہ جزاء صرف افعال اختیاریہ پر مرتب ہوتی ہے لہذا ثابت ہوا کہ بندوں کے کچھ افعال اختیاری ہیں جو کہ موجب جزاء اور سزا ہیں یا فمن شاء فلیؤمن ومن شاء فلیکفر اس آیت سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان اور کفر بندہ کے افعال اختیاری ہیں اس سے ان کے ساتھ مشیت کا تعلق ہے اس کے علاوہ اور بھی بہت ساری آیات قرآنی اس پر دال ہیں جیسا کلو واشربوا ہنیئاً بما اسلفتم فی الایام الخالیۃ۔ یا انما تجزون ما کنتم تعملون وغیرہ وغیرہ۔

فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما إمامان يتعلقا بوجود الفعل فيجب او بعده فيمتنع ولا اختيار مع الوجوب والامتناع قلنا يعلم ويريد ان العبد بفعله او يتركه باختياره فلا اشكال

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم آئے گا اس لئے کہ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق یا تو وجود فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا۔ ہم جواب دیں گے کہ اللہ کا علم و ارادہ اس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کرے گا یا چھوڑے گا۔ لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

تشریح: یہاں سے شارح کا مقصود جبریہ کی طرف سے اہل سنت پر ایک وارد شدہ اعتراض نقل کرنا ہے

جس کا اصل یہ ہے کہ اگر تمام امور اللہ تعالیٰ کے علم اور اس کے ارادے سے وجود میں آتے ہیں تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی اور ضروری ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ اس کام کے وجود کے ساتھ متعلق ہے تو اس فعل کا وجود واجب اور ضروری ہے اور اگر اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ اس فعل کے عدم سے متعلق ہے تو اس کا امتناع واجب اور ضروری ہے اور دونوں صورتوں میں انسان کا اختیار باقی نہیں رہتا۔ لہذا انسان کے اختیار کا کیا مطلب ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی کام کے ساتھ متعلق ہونے کے باوجود اس کام میں انسان کا اختیار بحال ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ اس کام کے ساتھ اس طرح متعلق ہے کہ انسان اس کام کو یا تو اپنے اختیار سے کرے گا یا اس کو اپنے اختیار سے چھوڑے گا۔ لہذا فعل اور ترک میں اختیار انسانی باقی رہ کر اسے مجبور نہیں کہا سکتا۔

فان قيل فيكون فعله الاختياري واجبا او ممتنعا وهذا ينافي الاختيار قلنا انه ممنوع فان الوجوب بالاختيار محقق للاختيار لامناف له وايضا منقوض بالفعال الباري تعالىٰ۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعل اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے ہم کہیں گے کہ ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے نیز یہ اعتراض افعال باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

تشریح: مذکورہ جواب پر اعتراض وارد ہو رہا ہے یا تھوڑی سی تبدیلی کے ساتھ سابقہ اعتراض دہرایا جا رہا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی کام کے ساتھ اس طرح متعلق ہو کہ انسان اس کام کو اپنے اختیار سے کرے تو چونکہ علم الہی اور ارادہ الہی سے خلاف تو ہو نہیں سکتا لہذا اس کام کا یا تو کرنا واجب ہوگا اور یا ممتنع ہوگا۔ لہذا معلوم ہوا کہ انسان مجبور محض ہے اور یہی جبریہ کا مذہب ہے؟ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور ارادے سے بندہ کا اختیار ختم نہیں ہوتا بلکہ اس سے اختیار اور بھی یقینی بن جاتا ہے۔ و ایضا منقوض اس عبارت سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کا علم اور ارادہ کسی چیز کے لئے وجوب کا ذریعہ ہوتا اور اختیار ختم ہونے کا ذریعہ ہوتا تو اللہ تعالیٰ چونکہ اپنے تمام امور پر علم رکھتا ہے اور تمام امور کا صدور اللہ تعالیٰ

سے اُس کے ارادے سے ہوتے ہیں لہذا اللہ تعالیٰ بھی مجبور ہوتے حالانکہ اللہ تعالیٰ سے تمام امور کا صدور اختیار سے ہوتا ہے لہذا خلاصہ یہ ہوا کہ وجوب الاختیار اختیار کو ثابت کرتا ہے اس کے منافی نہیں ہے لہذا بندہ کا اختیار بدستور ہے اور جبریہ کا نظریہ غلط ہے۔

﴿ فان قيل لامعنى لكون العبد فاعلاً بالاختيار الاكونه موجداً لافعاله بالقصد والارادة وقد سبق ان الله تعالى مستقل بخلق الافعال وابعادها و معلوم ان المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين قلنا لا كلام فى قوة هذا الكلام ومثانته الا انه لما ثبت بالبرهان ان الخالق هو الله تعالى وبالضرورة ان لقدرة العبد و ارادته مدخلا فى بعض الافعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا فى التفصى عن هذا المضيق الى القول بان الله خالق والعبد كاسب وتحقيقه ان صرف العبد قدرته و ارادته الى الفعل كسب و ايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذالك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الابعاد ومقدور العبد بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى ضرورى وان لم نقدر على ازيد من ذالك فى تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى و ايجادها مع ما للعبد فيه من القدرة والاختيار ولهم فى الفرق بينهما عبارات مثل ان الكسب واقع باكلة والخلق لا باكلة والكسب مقدور واقع فى محل قدرته والخلق لا فى محل قدرته والكسب لا يصح افراد القادر به والخلق يصح ﴾۔

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ بندہ کے قائل بالاختیار ہونے کا کوئی معنی نہیں سوائے اس کے کہ وہ بالا ارادہ اپنے افعال کا موجد ہے اور یہ بات گزر چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ افعال کے خلق و ايجاد میں مستقل ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ مقدور واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہو سکتا تو ہم جواب دیں گے کہ اس کلام کی قوت اور مضبوطی میں کسی کلام کی گنجائش نہیں مگر چونکہ دلیل سے یہ بات ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہیں اور بدیہی طور پر یہ بات ثابت ہے کہ بندہ کی قدرت اور ارادہ کو بھی بعض افعال جیسے حرکت بطش میں دخل ہے بعض افعال جیسے حرکت رعشہ میں نہیں تو اس

مشکل سے رہائی حاصل کرنے کے سلسلہ میں ہمیں یہ کہنے کی ضرورت پڑی کہ اللہ خالق ہے اور بندہ کاسب ہے اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ فعل کی جانب بندہ کا اپنی قدرت و ارادہ کو متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کر دینا خلق ہے اور مقدر و واحد دو قدرتوں کے تحت داخل ہو رہا ہے مگر دو مختلف جہتوں سے کیونکہ فعل اللہ کا مقدر و ایجاد کی جہت سے ہے اور بندہ کا مقدر و کسب کی جہت سے ہے اور اتنی بات تو بدیہی ہے اگرچہ ہم اس عبارت کو مختصر کرنے پر اس سے زیادہ قادر نہیں جو بندہ کی قدرت و ارادہ کے باوجود فعل عبد اللہ تعالیٰ کے خلق و ایجاد کا نتیجہ ہونے کی تحقیق کو بیان کرنے والی ہے۔ اور خلق و کسب کے درمیان فرق بیان کرنے کے سلسلہ میں مشائخ کی عبارات مختلف ہیں مثلاً کسب آلہ کے ذریعہ واقع ہے اور خلق بغیر آلہ کے اور کسب ایسا مقدر ہے جو اپنی ذات کے محل میں واقع ہے اور خلق اپنی قدرت کے محل میں واقع نہیں ہے اور کسب میں قادر کا منفرد و مستقل ہونا صحیح نہیں اور خلق میں صحیح ہے۔

تشریح: جبریہ کی جانب سے اہل سنت والجماعت پر ایک اعتراض ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے بندہ کو فاعل بالاختیار ثابت کیا اس کا صاف اور واضح مطلب یہ ہے کہ بندہ اپنے قصد اور ارادے سے اپنے افعال کا موجد ہے۔ دوسری طرف آپ یہ بھی کہتے ہیں کہ تمام اشیاء کا خالق اور موجد اللہ کی ذات ہے۔ ان دونوں باتوں میں کھلا تعارض ہے جبکہ ساتھ ساتھ مقدر و واحد یعنی فعل عبد اللہ کی قدرت اور بندہ کی قدرت دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا اور یہ اصول مسلمہ کے خلاف ہے کہ مقدر و واحد دو مستقل قدرتوں کے تحت داخل نہیں ہو سکتا۔

جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ اے جبریہ آپ کا اعتراض بڑا مضبوط ہے اور اس میں بڑی سنجیدگی ہے مگر قوی دلائل سے ثابت ہے کہ خالق صرف اللہ کی ذات ہے بندہ نہیں اور ہدایت عقل سے یہ بات ثابت ہے کہ افعال اختیار یہ میں بندہ کی قدرت اور اُس کے ارادے کا بھی دخل ہے لہذا مجبوراً ہمیں کہنا پڑا کہ اللہ تعالیٰ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے۔ بندہ کا اپنے ارادہ و قدرت کو فعل کی جانب متوجہ کرنا کسب ہے اور اس کے بعد اللہ تعالیٰ کا اس فعل کو موجود کرنا خلق ہے لہذا مقدر و واحد کا دو قدرتوں میں مختلف جہتوں سے داخل ہونا لازم آیا۔ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے تحت ایجاد اور خلق کے اعتبار سے داخل ہوا اور انسان کی قدرت کے تحت

کسب کے اعتبار سے داخل ہوا لہذا کوئی اشکال بھی باقی نہیں رہا۔

ولہم فی الفرق بینہما الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ آخر خلق اور کسب کے درمیان کیا فرق ہے کہ آپ نے خلق کی نسبت اللہ کی طرف کی اور کسب کی نسبت بندے کی طرف کی۔ تو جواب یہ دیا کہ اس فرق کے سلسلے میں ہمارے مشائخ سے مختلف تعبیرات منقول ہیں۔ (۱) کسب آلات اور اعضاء کا محتاج ہے جبکہ خلق آلات اور اعضاء کا محتاج نہیں لہذا بندہ جو بھی کام کرتا ہے یا تو اعضاء ظاہری کی مدد سے کرتا ہے یا اعضاء باطنی کی مدد سے کرتا ہے۔

(۲) کسب ذات کا سبب میں واقع ہوتا ہے جبکہ خلق ذات خالق میں واقع نہیں ہوتا۔ بندہ جو بھی کام اور کسب کرتا ہے تو وہ اس سے متصف ہو جاتا ہے مثلاً قعود کا کسب کیا تو قاعد کہا گیا ضرب کا کسب کیا تو ضارب کہا گیا جبکہ اس قیام اور ضرب کی خلق کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کو قائم اور ضارب نہیں کہا جاتا۔

(۳) کاسب اپنا کسب اللہ کے ارادے اور خلق کے بغیر نہیں کر سکتا اگر اللہ تعالیٰ اس کام کی تخلیق نہ کرے تو بندہ کس طرح کسب کرے اور خلق جو کہ اللہ کا فعل ہے وہ انسان کے کسب کا محتاج نہیں لہذا اللہ کی ذات خالق اور انسان کاسب قرار دیا گیا۔

﴿فان قيل فقد أثبت ما نسبتم الى المعتزلة من اثبات الشركة قلنا الشركة ان يجتمع الثمان على شئ ويتفرد كل منها بما هو له دون الآخر كشركاء القرية والمحلة وكما اذا جعل العبد خالقا لافعاله والصانع خالقا لساائر الاعراض والاجسام بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفتين كالارض تكون ملكا لله تعالى بجهة الخلق وللعباد بجهة ثبوت التصرف وكفعل العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة الكسب﴾۔

ترجمہ: پس اگر کہا جائے کہ تم نے وہی شرکت ثابت کی جس کی نسبت تم نے معتزلہ کی طرف کی ہے ہم جواب دیں گے کہ شرکت تو یہ ہے کہ ایک چیز پر دو آدمی مجتمع ہوں پھر ہر ایک اپنے حصہ میں منفرد اور تنہا ہو۔ دوسرا (شریک) نہ ہو جیسے قریہ اور محلہ کے شرکاء اور جیسے اس وقت کہ جب بندہ کو اپنے افعال کا خالق قرار دیا جائے اور اللہ تعالیٰ کو تمام اعراض اور اجسام کا خالق قرار دیا جائے

برخلاف اس صورت کے کہ جب کسی چیز کی نسبت دو چیزوں کی طرف دو مختلف جہتوں سے ہو جیسے زمین اللہ کی ملک ہے تخلیق کی جہت سے اور بندہ کی ملک ہے حق تصرف ہونے کی جہت سے اور جیسے فعل عبد، اللہ کی طرف خلق کی جہت سے منسوب ہوتا ہے اور بندہ کی طرف کسب کی جہت سے منسوب ہوتا ہے۔

تشریح: جبریر کی جانب سے الہی سنت والجماعت پر ایک مضبوط اعتراض ہے کہ آپ نے بندہ کو کاسب مان کر اس کو اللہ کے ساتھ اس طرح شریک کر دیا کہ فعل عبد کو بندہ اور اللہ تعالیٰ دونوں کا مقدور قرار دیا اگرچہ دونوں کی جہات مختلف ہیں لیکن پھر بھی ایک قسم کی شرکت آگئی۔ جب معتزلہ نے بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہا تو آپ نے اُن کی تردید کرتے ہوئے کہا کہ یہ اللہ کی صفت خالقیت میں اثبات شرکت ہے جو کہ شرک ہے، لہذا جو الزام تم نے معتزلہ کو دیا تھا خود ہی اُس میں پھنس گئے؟

جواب یہ ہے کہ بندہ کو کاسب کہنے سے اللہ کے ساتھ شرکت لازم نہیں آتی کیونکہ شرکت کا مطلب یہ ہے کہ دو افراد کسی چیز میں اس طرح کے شریک ہوں کہ ان میں سے ہر ایک اپنا حصہ لے کر جدا ہو جائے۔ اس کی مثال یہ ہے کہ ایک حملہ یا بستی میں کئی لوگ اس طرح کے شریک ہوتے ہیں کہ ہر ایک کا اپنا اپنا حصہ ہے جب چاہے تو دوسروں سے جدا کرے۔ دوسرے کو اعتراض کا حق باقی نہیں رہتا۔ شرکت کا بھی معنی لیتے ہوئے معتزلہ پر اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ انہوں نے صفت خلق میں اللہ کے ساتھ مخلوق کو اس طرح شریک کر دیا کہ انسان کو اپنے افعال کا خالق کہہ کر اُسے جدا کر دیا اور اللہ تعالیٰ کو باقی تمام اشیاء کا خالق کہہ کر اُسے جدا کر دیا جبکہ صورت مذکورہ میں اللہ کے ساتھ شرکت تحقق نہیں کیونکہ یہاں ایک چیز کی اضافت دو کی طرف مختلف حیثیتوں سے کی گئی ہے جیسا کہ زمین کی اضافت اللہ کی طرف بھی کی جاتی ہے اور بندہ کی طرف بھی کی جاتی ہے لیکن اضافت کی جمع مختلف ہے کہ اللہ کی طرف بطور مالک حقیقی اور انسان کی طرف نسبت بطور متصرف اور مالک مجازی کی گئی ہے لہذا یہ کہنا غلط ہوگا کہ یہ زمین اللہ اور بندے کے درمیان مشترک ہے حالانکہ دونوں کی طرف نسبت موجود ہے اور شرکت ثابت نہیں ٹھیک اسی طرح اشیاء کی نسبت اللہ اور بندے دونوں کی طرف کی گئی ہے لیکن اس نسبت سے شرکت ثابت نہیں ہو رہا ہے۔

﴿فان قيل فكيف كان كسب القبيح قبيحا سفها موجبا لاستحقاق الدم بخلاف

خلقه قلنا لانه قد ثبت ان الخالق حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة حميدة وان لم تطلع عليها فجزمنا بان ما نستقيحه من الافعال قد يكون له فيها حِكم ومصالح كما في خلق الاجسام الخبيثة الضارة المولمة بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح فجعلنا كسبه للقبح مع ورود النهي عنه فبيحا سفها موجبا لاستحقاق اللذم والعقاب ﴿ ۱ ﴾

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ کیسے قبیح کاسب قبیح سفاهت اور مستحق ذم ہونے کا باعث ہے برخلاف خلق قبیح کے (کہ وہ ایسا نہیں ہے) ہم کہیں گے اس لئے کہ یہ بات ثابت ہے کہ خالق حکیم ہے کوئی چیز نہیں پیدا کرتا ہے مگر اس کا بہتر انجام ہوتا ہے اگرچہ اس سے ہم واقف نہ ہوں تو ہم نے یہ یقین کر لیا کہ جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں بعض دفعہ ان میں حکمتیں اور مصلحتیں ہوتی ہیں جیسے کہ تکلیف وہ مضر اجسام خبیثہ کے خلق میں برخلاف کاسب کے کہ وہ کبھی اچھا کام کرتا ہے کبھی برا کام کرتا ہے تو ہم نے باوجود انہی وارد ہونے کے اس کے کسب قبیح کو قبیح اور سفاهت اور مستحق ذم و عقاب ہونے کا باعث قرار دیا۔

تشریح: یہ معزلہ کی طرف سے ایک اعتراض ہے کہ جب اللہ خالق ہیں اور بندہ کاسب ہے اور فعل عبد اللہ اور انسان دونوں کی قدرتوں کے تحت مختلف جہات سے داخل ہو گیا ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسب قبیح کو قبیح قرار دے کر اس کے کاسب کو دنیا میں مذمت اور آخرت میں سزا کا مستحق قرار دیا گیا ہے اور خلق قبیح کو قبیح نہیں قرار دیا حالانکہ خلق کسب کے مقابلے میں زیادہ قوی ہے؟

جواب یہ ہے کہ اللہ کی ذات حکیم ہے اور فعل الحکیم لا یخلو عن الحکمة حکیم کا کام حکمت اور مصلحت سے کبھی جالی نہیں ہو سکتا۔ لہذا جن افعال کو ہم قبیح سمجھتے ہیں ان میں حکمت اور مصلحت مضمون ہے اگرچہ ہم اپنی کوتاہ فہمی کی وجہ سے اسی حکمت کا ادراک نہیں کر سکتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ یہ زہریلا مچھر زہریلے اثرات کو ہوا سے کھینچ کھینچ کر ہوا کو صاف کر دیتے ہیں اور یوں اب دھواں سے زہریلا اثرات ختم ہو کر صاف ستھرا رہ جاتا ہے۔ اسی طرح پھوکی راکھ گودوں کی پتھروں کا علاج ہے لہذا ان حکمتوں کی بناء پر خلق قبیح کو قبیح نہیں کہا جاسکتا جبکہ کاسب کے اندر اتنی حکمت اور مصلحت کہاں ہے وہ کبھی ایچھے اور کبھی برے کام کرتے ہیں

لہذا کسب قبیح کو قبیح دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا ذریعہ قرار دیا گیا ہے۔

﴿وَالْحَسَنَ مِنْهَا﴾ ای من افعال العباد وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقاً للذم والعقاب ليشمل المباح برضاء الله تعالى ای بارادته من غير اعتراض والقبیح منها وهو ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ليس برضاء لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر يعنى ان الارادة والشمسية والتقدير يتعلق بالكل والرضاء والمحببة والامر لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح ﴿﴾

ترجمہ: اور بندوں کے اچھے افعال یعنی جن سے دنیا میں مدح کا اور آخرت میں ثواب کا تعلق ہو اور زیادہ بہتر ہے کہ وہ افعال مراد لئے جائیں جن سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب کا تعلق نہ ہوتا کہ مباح کو شامل ہو جائے (بہر حال اچھے افعال عباد) اللہ تعالیٰ کی رضا سے (صادر) ہوتے ہیں یعنی بندہ پر اعتراض کے بغیر اس کے ارادہ کے صادر ہیں اور قبیح اعمال جن سے دنیا میں مذمت کا اور آخرت میں عقاب کا تعلق ہو اللہ تعالیٰ کی رضا سے نہیں ہیں کیونکہ ان پر اللہ کو اعتراض ہے اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے کہ وہ اپنے بندے کے لئے کفر پر راضی نہیں ہوتا۔ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ ارادہ، مشیت اور تقدیر کا تعلق تمام افعال عباد سے ہے اور حجت اور امر کا تعلق صرف اچھے افعال سے ہے برے افعال سے نہیں۔

تشریح: یہ متن درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ جب تمام افعال اللہ کے علم اور ارادے سے وجود میں آئے ہیں تو چاہئے کہ سب پر اللہ تعالیٰ راضی اور خوش ہوں؟ تو ماقب نے جواب دیا کہ نہیں انسان کے افعال دو طرح کے ہیں اچھے اور برے۔ اچھے اعمال سے اللہ تعالیٰ راضی اور برے سے ناراض ہو جاتے ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں ولا يرضى لعباده الكفر ای من الافعال سے منھا کی ضمیر کا راجع بتاتے ہیں۔ وهو ما يكون متعلق الخ اس سے شارح کا عرض ایک اعتراض کا جواب دیتا ہے وہ یہ کہ ہمیں اچھے اور برے اعمال کا کیا پتہ لگے گا کہ اچھے اعمال کون سے ہیں اور برے اعمال کون سے ہیں تو شارح نے جواب دیا کہ حسن وہ فعل ہے جس کی بناء پر بندہ دنیا میں مدح اور تعریف کا مستحق اور آخرت میں اجر و

ثواب کا مستحق بن جاتا ہے جیسا کہ نماز، روزہ، جہاد اور حج وغیرہ لیکن اس تعریف کی رو سے وہ مباح افعالِ حنہ سے خارج ہیں جو کہ بغیر نیت کے ادا کی جائیں۔ مثلاً کھانا اور سونا وغیرہ کیونکہ فعلِ مباح جب بغیر نیت کے ادا کی جائے تو اس سے بندہ نہ مستحقِ ذم و عقاب اور نہ مستحقِ مدح و ثواب ہے لہذا بہتر یہ ہے کہ ہم یہ تعریف لیں کہ افعالِ حنہ وہ ہیں جس سے دنیا میں مذمت اور آخرت میں عقاب متعلق نہ ہو لہذا اس تعریف کی رو سے مباحات بھی اس میں شامل ہو جائیں گے۔ یاد رہے کہ اگر امرِ مباح کے ساتھ نیت حنہ شامل ہو جائے تو یہ باعثِ اجر بن جاتا ہے مثلاً لباس پہننے اور خوراک کھانے میں اگر صحیح نیت ہوں تو یہ باعثِ اجر ہے۔

﴿والاستطاعة مع الفعل خلافا للمعتزلة وهي حقيقة القدرة التي يكون بها الفعل

اشارة الى ما ذكره صاحب التصرة من انها عرض يخلق الله تعالى في الحيوان يفعل به الافعال الاختيارية وهي علة للفعل والجمهور على انها شرط لاداء الفعل لا علة وبالجملة هي صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والآلات فان قصد فعل الخير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير فيستحق المدح والثواب وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر فكان هو المضيق لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب ولهذا ذم الكافرون بانهم لا يستطيعون السمع واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه والالزام وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما مر من امتناع بقاء الاعراض﴾۔

ترجمہ: اور استطاعت فعل کے ساتھ ہے برخلاف معتزلہ کے اور وہ درحقیقت وہ قدرت ہے جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے جس کو صاحبِ تبرہ نے ذکر کیا ہے یعنی یہ کہ استطاعت ایک عرض ہے جسے اللہ تعالیٰ جاندار میں پیدا فرمادیتے ہیں اس کے ذریعے وہ جاندار افعالِ اختیار یہ انجام دیتا ہے اور وہ فعل کی علت ہے اور جمہور کا مذہب یہ ہے کہ وہ اداء فعل کیلئے شرط ہے علت نہیں ہے اور بہر حال وہ ایسی صفت ہے جس کو اللہ تعالیٰ اسباب و آلات کی سلامتی کے بعد فعل کے اکتساب کا ارادہ کرنے کے وقت پیدا فرماتے ہیں سو اگر وہ نیکی کرنے کا

ارادہ کرے تو نیکی کرنے کی قدرت اللہ تعالیٰ پیدا فرما دیتے ہیں اور اگر بدی کرنے کا ارادہ کرے تو بدی کرنے کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں۔ تو وہی نیکی کی قدرت ضائع کرنے والا ہوا جس کے سبب مذمت اور عقاب کا مستحق ہوتا ہے اور اسی وجہ سے کفار کی یہ کہہ کر مذمت کی مگنی ہے کہ وہ حق بات سننے کی استطاعت نہیں رکھتے۔ اور جب استطاعت عرض ہے تو اس کا فعل کے مقارن بالزمان ہونا ضروری ہے نہ کہ اس پر مقدم ہو ورنہ فعل کا اس پر استطاعت اور قدرت کے بغیر واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ بقاء امراض کا متعین ہونا گزر چکا ہے۔

تشریح: والاستطاعة مع الفعل الخ انسان نہ مجبور محض ہے اور نہ قادر مطلق لہذا بندہ کے اندر قدرت کا ہونا ضروری ہے جس کی وجہ سے وہ احکام شرعیہ کا مکلف بن سکے۔ اس کو طاقت، قوت اور استطاعت کا نام بھی دیا جاتا ہے۔ پھر استطاعت دو طرح کا ہے ایک حقیقی اور ایک مجازی حقیقی استطاعت یہ ہے جو کہ من جانب اللہ عین اُس وقت ملتی ہے جب بندہ کسی فعل کا ارادہ کر لیتا ہے اور اس کو حقیقی استطاعت اس لئے کہا جاتا ہے کہ اس کے بغیر فعل کا وقوع نہیں ہو سکتا۔ استطاعت مجازی سے مراد آلات و اسباب اور اعضاء و جوارح کی صحت اور درستگی ہے۔ اس استطاعت کی وجہ سے بندہ مکلف بن جاتا ہے اور یہ یقینی طور پر فعل سے مقدم ہوتا ہے یہ ایک تمہیدی بحث کے طور پر بیان ہوا۔

اب ہم کتاب کی طرف آتے ہیں۔ شارح نے کہا اخلافاً للمعتزلہ اس میں اشارہ ہے کہ معتزلہ اور جمہور اہل سنت کا اس مسئلہ میں اختلاف ہے۔ حاصل بحث یہ ہے کہ استطاعت سے کبھی استطاعت مجازی مراد ہوتا ہے جو کہ سلامت اسباب اور آلات ہے لہذا یہ تمام کے نزدیک فعل سے مقدم ہوتا ہے اور اس کی وجہ سے بندہ مکلف بنتا ہے۔ استطاعت حقیقی میں اہل سنت والجماعت کی رائے یہ ہے کہ یہ فعل کے ساتھ مقارن ہوتا ہے مطلب یہ ہے کہ پہلے سے بندہ کے اندر اس فعل کی استطاعت نہیں ہوتی جب وہ اس فعل کا ارادہ کر لیتا ہے تو اللہ تعالیٰ اُس کے اندر اس فعل کی قدرت پیدا فرما دیتے ہیں جس کے ساتھ ہی فعل موجود ہو جاتا ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ قدرت فعل سے پہلے بھی موجود ہوتی ہے تاکہ غیر مستطیع کو مکلف نہ بنایا جائے اور فعل کے ساتھ بھی موجود ہوتی ہے تاکہ فعل قدرت کے بغیر لازم نہ آئے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ یہ استطاعت فعل کے لئے علت ہے یا شرط ہے تو اہل سنت والجماعت میں سے

بعض اس کو علت اور جمہور اس کو شرط قرار دیتے ہیں۔ علت اور شرط میں کیا فرق ہے۔ علت وہ ہے جوئی میں مؤثر ہو بالفاظ دیگر علت کے تحقق کے بعد معلول کا تحقق ضروری ہوتا ہے اور شرط کے تحقق کے بعد مشروط کا تحقق ضروری نہیں ہوتا ہے مثلاً سورج کا نکلتا علت ہے دن کے لئے لہذا جب سورج نکلے گا تو لازمی طور پر دن ہوگا اور وضو نماز کے لئے شرط ہے لہذا کبھی ایسا ہوگا کہ انسان وضو کرے اور نماز ادا کرے۔ علامہ شامی لکھتے ہیں اعلم ان المتعلق بالشیء اما ان یکون داخلاً فی الشیء فیسمی علّة او لایؤثر فاما ان یکون موصلاً الیہ فی الجملة کالوقت فیسمی سبباً او لایوصل الیہ فاما ان یتوقف الشیء علیہ کالوضوء للصلوة فیسمی شرطاً او لایتوقف فیسمی علامۃ۔ (الدر المختار، ج ۱، ص ۲۶۹) وہی حقیقۃ القدسۃ الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ کہ کسی کو خیال ہو سکتا تھا کہ یہاں پر استطاعت سے مراد شاید استطاعت مجازی ہے اور وہ متفق علیہ طور پر فعل سے مقدم ہوا کرتا ہے اور اُس میں تو معتزلہ کا کوئی اختلاف نہیں تو ماتن نے جواب دیا کہ نہیں ادھر مراد استطاعت حقیقی ہے نہ کہ مجازی۔ مجازی متفق علیہ ہے اور حقیقی مختلف فیہ ہے۔ اشارۃ الخ یہ بھی ایک اعتراض مقدّمہ کا جواب ہے کہ آپ نے تو استطاعت حقیقی کی ایک تعریف کی اور صاحب تہرہ شیخ ابوالعین رحمہ اللہ نے تو ایک اور تعریف کی ہے کہ عرض یخلق اللہ فی الحيوان الخ تو شارح نے جواب دیا کہ دونوں کا ایک ہی مطلب ہے کوئی فرق نہیں۔

وبالجملة الخ اس سے مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے جو کہ معتزلہ کی جانب سے وارد ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب قدرت فعل پر مقدم نہ ہوگی تو پھر کسی فعل خیر کا تارک مستحق ذم و عقاب نہ ہوگا بلکہ وہ معذرت پیش کر سکے گا کہ ہمیں قدرت حاصل نہیں تو ہم کیسے یہ کام کر سکتے ہیں؟ شارح نے جواب دیا کہ استطاعت وہ صفت ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر آلات اور اسباب کی سلامتی کے بعد فعل کا ارادہ کرتے وقت پیدا فرما دیتے ہیں اگر برے کام کا ارادہ کرے تو قدرت حقیقی وہاں آئے گی اور اچھے کام کا ارادہ کرے تو وہاں بھی آئے گی۔ برے کام کی وجہ سے بندہ مجرم اور گناہ گار ہوگا کیونکہ اس نے گناہ کا سبب کیا اور اچھے کام کے کرنے سے وہ مستحق ثواب ہوگا کہ اُس نے اچھا کام کیا۔ اللہ تعالیٰ نے کفار کی مذمت فرمائی اور اُن کے بارے میں فرمایا ما کانوا یستطیعون السمع وما کانوا یبصرون چونکہ یہ لوگ ماننے کی غرض سے

حق بات سننے نہیں تو اللہ تعالیٰ اُن کے اندر سننے کی استطاعت بھی پیدا نہیں فرماتے۔

وإذا كانت الاستطاعة اس عبارت سے شارح کا مقصود مدعی کی دلیل بیان کرتا ہے اور ساتھ ساتھ تردید ہے معتزلہ کی۔ دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ استطاعت ایک صفت ہے اور صفت عرض ہوا کرتا ہے اور اعراض کے لئے بقا محال ہے لہذا ضروری ہے کہ استطاعت فعل کے ساتھ مقارن ہو فعل پر مقدم نہ ہو اور اگر فعل کے پائے جانے تک وہ استطاعت باقی نہیں رہے گی تو فعل کا بغیر قدرت کے پایا جانا لازم آئے گا اور یہ محال ہے لہذا استطاعت کا قبل الفعل ہونا بھی ٹھیک نہیں بلکہ فعل کے مقارن ہونا ضروری ہے۔

﴿ فان قيل لو سلمت استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امکان تجدد الامثال عقيب الزوال فيمن اين يلزم وقوع الفعل بدون القدرة قلنا انما ندعى لزوم ذلك اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقة واما اذا جعلتموها المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون الامقارنة له ثم ان ادعيتم انه لا بد لها من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فعليكم البيان ﴾

ترجمہ: اگر یہ کہا جائے کہ بقاء عرض کا محال ہونا اگر تسلیم بھی کر لیا جائے تو زوال کے بعد نئے امثال پیدا ہونے کے امکان میں کوئی نزاع نہیں تو پھر فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا کیسے لازم آئے گا ہم جواب دیں گے کہ اس کے لزوم کا دعویٰ ہم اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت سابقہ ہی ہو۔ بہر حال جب تم اسے مثل متحدہ کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تو تم نے اس بات کا اعتراف کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے پھر اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ اس قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر مقدم ہوں یہاں تک کہ پہلی قدرت حادثہ سے فعل کا وجود ممکن نہیں ہے تو تمہارے ذمہ دلیل پیش کرنا ہے۔

تشریح: اوپر استطاعت کے مع الفعل ہونے کی دلیل میں فرمایا تھا کہ اگر استطاعت فعل سے پہلے موجود ہو تو بقاء عرض کے محال ہونے کی وجہ سے وہ استطاعت فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی نہ رہے گی تو پھر استطاعت و قدرت کے بغیر فعل کا واقع ہونا لازم آئے گا اس پر معتزلہ کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اولاً بقاء عرض کا محال ہونا تسلیم نہیں اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ جو استطاعت فعل سے پہلے ہے

وہ بعینہ باقی نہیں رہے گی تو ہم کہیں گے کہ تجدد امثال کے ذریعہ عرض کے بقاء میں تو کوئی نزاع نہیں ہے تو ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ استطاعت زائل ہو جائے اور اس کا مثل پیدا ہو جائے پھر وہ مثل بھی زائل ہو جائے اور دوسرا مثل پیدا ہو جائے اور اسی آن میں فعل بھی موجود ہو جائے تو فعل قدرت و استطاعت کے ساتھ موجود ہوگا کیونکہ استطاعت کا مثل بھی استطاعت ہی ہے لہذا فعل کا بغیر قدرت و استطاعت کے واقع ہونا لازم نہیں آئے گا۔

شذوذ کے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم بغیر قدرت کے فعل واقع ہونے کے لزوم کا دعویٰ اس وقت کرتے ہیں جب وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت سابقہ کو قرار دو اور اگر مثل متحد کو قرار دو جو فعل کا مقارن ہے تب تو تم نے تسلیم ہی کر لیا کہ جس قدرت سے فعل کا وجود ہوتا ہے وہ فعل کا مقارن ہے مثلاً ایک بچہ کہ پندرہ منٹ پانچ سیکنڈ پر قدرت موجود ہوا پھر یہ قدرت زائل ہو گیا اور چھٹے سیکنڈ میں اس کے مثل کا وجود ہوا پھر وہ مثل بھی زائل ہو گیا اور ساتویں سیکنڈ میں دوسرے مثل کا وجود ہوا اور اسی کیساتھ فعل بھی موجود ہو گیا تو ہم پوچھتے ہیں کہ وہ قدرت جس کے ذریعے فعل موجود ہوا ہے قدرت سابقہ ہے جو پانچویں سیکنڈ میں ہے یا مثل متحد ہے جو ساتویں سیکنڈ میں ہے۔ پہلی صورت میں فعل کا بغیر قدرت کے واقع ہونا لازم آئے گا کیونکہ قدرت سابقہ فعل واقع ہونے کے وقت یعنی ساتویں سیکنڈ میں موجود نہیں ہے اور دوسری صورت میں ہمارا مذہب ثابت ہے کہ استطاعت مع الفعل ہے کیونکہ استطاعت کا مثل ساتویں سیکنڈ میں ہے اور اسی میں فعل کا وقوع بھی ہے۔ پھر دوسری صورت میں یعنی جب تم وہ قدرت کہ جس کے ذریعے فعل کا وجود ہوتا ہے قدرت سابقہ کی بجائے مثل متحد کو قرار دو۔ ہم کہیں گے کہ اگر تمہارا دعویٰ یہ ہے کہ قدرت کے لئے ایسے امثال ضروری ہیں جو فعل پر سابق اور مقدم ہوں تو تمہیں اس دعویٰ پر دلیل پیش کرنی چاہئے اور دلیل کوئی نہیں لہذا تمہارا دعویٰ غلط ہے اور تجدد امثال کا قول باطل ہے۔

﴿ واما يقال لو فرضنا بقاء القدرة السابقة الى ان الفعل اما بتجدد الامثال واما

باستقامة بقاء الاعراض فان قالوا بجواز وجود الفعل بها في الحالة الاولى فقد تركوا

مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان قالوا بامتناعه لزم التحكم والترجيح

بلامرجح اذ القدرة بحالها لم تتغير ولم يحدث فيها معنى لاستحالة ذلك على

الاعراض فلیم صار الفعل بها فی الحالة الثانية واجبا و فی الحالة الاولى ممتنعاً ففیه نظر لان القائلین بكون الاستطاعة قبل الفعل لا یقولون بامتناع المقارنة الزمانية وبان كل فعل یجب ان یكون بقدره سابقة علیه بالزمان البتة حتى یمتنع حدوث الفعل فی زمان حدوث القدرة مقرونةً بجمیع الشرائط ولانه یجوز ان یمتنع الفعل فی الحالة الاولى لانتفاء شرط و وجود مانع و یجب فی الثانية لتمام الشرائط مع ان القدرة للشیء هی صفة القادر فی الحالتین علی السواء ﴿ ۱ ﴾۔

ترجمہ: اور بہر حال (معتزلہ کی طرف سے کئے گئے مذکورہ بالا اعتراض کا) وہ جواب جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر قدرت سابقہ کا آپ فعل تک باقی رہنا مان لیا جائے خواہ تہجد امثال کی شکل میں یا بجاء اعراض کو درست مان کر۔ سو اگر حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز ہونے کے قائل ہیں تو انہوں نے اپنا مذہب چھوڑا کہ قدرت کا فعل کے مقارن ہونا جائز قرار دیا اور اگر اس کے ممتنع ہونے کے قائل ہیں تو محکم اور ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی کیونکہ قدرت اپنے حال پر ہے اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے اور نہ اس میں کوئی معنی اور وصف پیدا ہوا ہے کیونکہ اعراض میں یہ بات محال ہے تو حالت ثانیہ میں فعل کیوں واجب ہوا اور حالت اولیٰ میں کیوں ممتنع ہوا تو اس جواب میں نظر ہے کیونکہ استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے جو لوگ قائل ہیں وہ نہ تو مقارنت زمانی کے محال ہونے کے قائل ہیں اور نہ اس بات کے قائل ہیں کہ قطعی طور پر ہر فعل کا ایسی قدرت سے موجود ہونا واجب ہے جو اس پر مقدم ہو حتیٰ کہ تمام شرائط پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے زمان میں فعل کا حدوث محال ہو اور اس لئے کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں کسی شرط کے منہی ہونے یا کسی معنی کے موجود ہونے کی بناء پر فعل ممتنع ہو اور تمام شرائط کے پائے جانے کی وجہ سے حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو یا وجود اس کے کہ جو قدرت قادر کی صفت ہے دونوں حالت میں یکساں ہے۔

تشریح: معتزلہ کی جانب سے اوپر فان قبل کے تحت جو سوال کیا گیا تھا اس سوال کا صاحب کفایہ نے یہ جواب دیا کہ اگر ہم اس قدرت کو جو بقول معتزلہ کے فعل پر مقدم ہے وجود فعل کے وقت تک مان لیں خواہ

تجدد امثال کے ذریعے یا بقاء اعراض کو درست قرار دیتے ہوئے تو ہم پوچھتے ہیں کہ حالت اولیٰ یعنی اس قدرت میں جس میں قدرت یا اس کا مثل اول حادث ہوا۔ فعل کا وجود جائز ہے یا نہیں اگر جواز کے قائل ہوں تو اپنا مذہب چھوڑنا لازم آئے گا کیونکہ اس صورت میں فعل کا قدرت کے مقارن ہونا لازم آیا جب کہ ان کا مذہب قدرت کا فعل پر مقدم ہونا ہے اور اگر حالت اولیٰ میں فعل کے منتفع ہونے کے قائل ہوں تو محکم یعنی دعویٰ بلا دلیل اور ترجیح بلا مرجع لازم آئے گی کیونکہ قدرت بحالہ ہے جیسی حالت اولیٰ میں تھی۔

حالت ثانیہ میں بھی ویسی ہی ہے اس میں کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوا اور نہ ہی اس میں کوئی بات پیدا ہوئی ہے مثلاً یہ کہ پہلے ضعیف تھی اب قوی ہو گئی ہو کیونکہ قدرت عرض ہے اور اعراض میں تغیر یا کسی معنی کا حدوث محال ہے وجہ یہ ہے کہ عرض میں تغیر اور کسی معنی کے حدوث کا مطلب تغیر اور حدوث کا جو کہ خود بھی عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہوتا ہے اور قیام عرض بالعرض محال ہے سو جب قدرت بحالہ ہے تو حالت اولیٰ میں اس قدرت کی وجہ سے فعل کا منتفع ہونا اور حالت ثانیہ میں جائز ہونا زبردستی اور ترجیح بلا مرجع ہے یہ تھا صاحب کفایہ کے جواب کا حاصل جس کے بارے میں شارح رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ اس جواب میں نظر ہے اور وجہ نظریہ ہے کہ آپ کی تردید کی دونوں شقیں اختیار کر کے جواب دیدیں گے۔ چنانچہ پہلی شق یعنی حالت اولیٰ میں اس قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود جائز کہنے کی صورت میں ان پر ترک مذہب کا الزام درست نہیں کیونکہ استطاعت کو فعل پر مقدم کہنے والے قدرت کا فعل کے مقارن بالزمان ہونا محال نہیں کہتے کہ تقارنیت زمانی کے جواز سے ان پر ترک مذہب کا الزام عائد ہو بلکہ تقارنیت زمانی کو جائز سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ قدرت کبھی فعل کے ساتھ ہوتی ہے اور کبھی فعل پر مقدم ہوتی ہے اسی طرح وہ لوگ یہ بھی نہیں کہتے کہ ہر فعل کا ایسی قدرت کے ذریعہ وجود ضروری ہے جو اس فعل پر مقدم ہو حتیٰ کہ تمام شرائط تاخیر پر مشتمل قدرت کے حادث ہونے کے وقت میں فعل کا وجود محال ہو۔

اسی طرح تردید کی شق ثانی یعنی حالت اولیٰ میں فعل کو منتفع اور حالت ثانیہ میں فعل کو واجب و ضروری کہنے کی صورت میں ان پر محکم اور ترجیح بلا مرجع کا الزام نہیں عائد ہوتا ہے کیونکہ وہ کہہ سکتے ہیں کہ ہو سکتا ہے حالت اولیٰ میں قدرت کے موثر ہونے کے کسی شرط کے نہ ہونے یا وجود فعل سے کوئی مانع موجود ہونے کے سبب فعل منتفع ہوا۔ اور حالت ثانیہ میں قدرت کے موثر ہونے کی تمام شرائط موجود ہوئے۔ اور وجود فعل سے

کوئی مانع نہ ہونے کے سبب فعل کا وجود واجب اور ضروری ہو لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہیں آئے گی کیونکہ شرائط تاثیر کا موجود ہونا کسی مانع کا نہ ہونا حالت ثانیہ میں وجود فعل کے لیے مرجح ہے درحالیکہ قدرت دونوں حالتوں میں یکساں ہے۔ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا ہے لہذا قیام عرض بالغرض بھی لازم نہیں آئے گا۔

﴿وَمَنْ هَلْهَذَا بَعْضُهُمْ إِلَىٰ أَنْ يَرِيدَ بِالِاسْتِطَاعَةِ الْقُدْرَةَ الْمُسْتَجْمَعَةَ بِجَمِيعِ شَرَائِطِ التَّأَثُّرِ فَالْحَقُّ أَنَهَا مَعَ الْفِعْلِ وَالْأَفْقَلُ وَأَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ لِمَعْنَىٰ عَلَىٰ مَقْدِمَاتٍ صَعْبَةِ الْبَيَانِ وَهِيَ أَنَّ بَقَاءَ الشَّيْءِ أَمْرٌ مُحَقَّقٌ زَائِدٌ عَلَيْهِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُ الْعَرَضِ بِالْعَرَضِ وَأَنَّهُ يَمْتَنِعُ قِيَامُهُمَا مَعًا بِالْمَحَلِّ ۝﴾

ترجمہ: اور اسی وجہ سے بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد ہو جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہو تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ فعل سے پہلے ہے۔ رہا بقاء اعراض کا محال ہونا تو وہ ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کا ثابت کرنا دشوار ہے اور وہ مقدمات یہ ہیں کہ شی کا بقاء امر حقیقی ہے جو اس سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام عرض بالغرض محال ہے اور یہ کہ دو عرض کا ایک محل کے ساتھ قیام محال ہے۔

تشریح: اوپر صاحب کفایہ کی تردید کے شق ثانی کا جواب دیتے ہوئے کہا تھا کہ ہو سکتا ہے کہ حالت اولیٰ میں قدرت کے موثر ہونے کی کوئی شرط ندارد ہو اور حالت ثانیہ میں تمام شرائط تاثیر موجود ہوں جس کی بناء پر حالت اولیٰ میں فعل ممتنع ہو اور حالت ثانیہ میں فعل واجب ہو تو اس جواب سے قدرت کی دو قسمیں سمجھ میں آتی ہیں ایک وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہوں اور دوسری وہ قدرت جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل نہ ہوں۔ اب شارح فرماتے ہیں کہ اسی تقسیم کی وجہ سے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ اگر استطاعت سے وہ قدرت مراد ہو جو تمام شرائط تاثیر پر مشتمل ہے تو حق یہ ہے کہ وہ فعل کے ساتھ ہے ورنہ وہ فعل سے پہلے ہے۔ امام رازی کا یہی مذہب ہے چنانچہ شرح مواقف میں امام رازی کا یہ قول موجود ہے کہ قدرت کا اطلاق کبھی اس قوت پر ہوتا ہے جس سے مختلف حیوانی افعال سرزد ہوتے ہیں یعنی جو قوت حیوانات کے اندر اعضاء کو حرکت دینے والے پٹھوں میں اللہ تعالیٰ نے چھپا رکھی ہے اس معنی میں قدرت فعل پر مقدم ہے بلکہ فعل کے ساتھ بھی ہے اور فعل کے بعد بھی ہے۔ اور کبھی قدرت کا اطلاق اس قوت پر ہوتا ہے جو تمام شرائط تاثیر

پر مشتمل ہوں اس معنی میں قدرت فعل کا مقارن ہے۔

آگے امام رازی فرماتے ہیں کہ ہو سکتا ہے شیخ اشعری نے قدرت سے یہی دوسرا معنی مراد لیا ہو یعنی وہ قوت جو شرائط کا تاثیر پر مشتمل ہوں اور مختزلہ نے پہلا معنی مراد لیا ہو یعنی وہ قوت جو شرائط پر مشتمل نہ ہو، تو اس صورت میں دونوں مذہبوں کے درمیان تطبیق ہو جاتی ہے اور نزاع محض لفظی بن جاتا ہے۔

وَأَمَّا امْتِنَاعُ بَقَاءِ الْأَعْرَاضِ الْخِ او پر بعض لوگوں کا مذہب نقل کیا تھا کہ اگر استطاعت سے ایسی قدرت مراد ہو جو تمام شرائط کا تاثیر پر مشتمل ہو تو وہ مع الفعل ہے اور اگر تمام شرائط کا تاثیر پر مشتمل نہیں ہیں تو فعل پر مقدم ہے۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب استطاعت فعل پر مقدم ہوگی تو وہ فعل کے پائے جانے کے وقت تک باقی تو رہ نہیں سکتی کیونکہ استطاعت عرض ہے اور عرض کا بقاء محال ہے لہذا فعل کا بغیر استطاعت کے واقع ہونا لازم آئے گا۔

شرح اسی اعتراض کو یہ کہہ کر دفع کر رہے ہیں کہ بقاء عرض کا محال ہونا ایسے مقدمات پر مبنی ہے جن کو ثابت کرنا مشکل ہے اس لئے کہ بقاء عرض کے محال ہونے کی دلیل یہ پیش کی جاتی ہے کہ عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہو گا کہ بقاء جو خود عرض ہے عرض کے ساتھ قائم ہو ایسی صورت میں قیام عرض بالعرض لازم آئے گا جو محال ہے۔ یہ دلیل جن مقدمات پر مبنی ہے وہ تین ہیں۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ شی کا بقاء اس شی سے زائد چیز ہے جب ہی بقاء عرض میں عرض ماقام بہ اور بقاء قائم بنے گا۔ اور دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض محال ہے جس کو تسلیم ہونے کی وجہ سے بقاء عرض بھی محال ہے اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ عرض اس کے بقاء دونوں کا محل واحد کے ساتھ قیام محال ہے۔ یہ تین مقدمات ہیں اور تینوں مخدوش ہیں۔ اول اس لئے کہ شی کا بقاء اس شی کا وجود زمان ثانی کے اعتبار سے ہے شی کے وجود سے زائد چیز نہیں ہے دوسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ قیام کے معنی تجزیر نہیں ہے کہ قیام عرض بالعرض سے ایک عرض کا دوسرے عرض کے تابع ہو کر تجزیر ہونا لازم آئے حالانکہ وہ عرض خود تجزیر میں کسی محل کا تابع اور محتاج ہے بلکہ قیام کے معنی اختصاص ناعت یعنی دو چیزوں کے درمیان ایسا خاص تعلق ہے جس کی بناء پر ایک کا نعت اور دوسرے کا منعت بنتا صحیح ہو اور اس معنی کے اعتبار سے قیام عرض بالعرض ممکن ہے جیسے شدت کا قیام سواد کیساتھ جس کی بناء پر سواد شدید کہنا صحیح ہے۔ اور تیسرا مقدمہ اس لئے مخدوش ہے کہ کہنے والا کہہ سکتا ہے کہ جس طرح

جسم سرلیج الحُرکت میں حرکت اور سرعت دونوں عرض اس جسم کیساتھ قائم ہیں اسی طرح عرض اور اس کا بقاء دونوں ایک ہی جگہ کے ساتھ قائم ہیں بقاء عرض کے ساتھ قائم نہیں کہ قیام عرض بالعرض لازم آئے۔

﴿وَلَمَّا اسْتَدْلَّ الْقَائِلُونَ بِكُونَِ الْاِسْتِطَاعَةِ قَبْلَ الْفِعْلِ بَانَ التَّكْلِيفُ حَاصِلَ قَبْلِ الْفِعْلِ ضَرُورَةً اِنْ الْكَافِرُ مَكْلُفٌ بِالْاِيْمَانِ وَ تَارَكَ الصَّلَاةَ مَكْلُفٌ بِهَا بَعْدَ دُخُولِ الْوَقْتِ فَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْاِسْتِطَاعَةُ مُتَحَقِّقَةً حِينَئِذٍ لَزِمَ تَكْلِيفُ الْعَاجِزِ وَهُوَ بَاطِلٌ اِشَارًا اِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَ يَقَعُ هَذَا الْاِسْمُ يَعْنِي لَفْظَ الْاِسْتِطَاعَةِ عَلَيَّ سَلَامَةً الْاَسْبَابِ وَالْاَلَاتِ وَالْجَوَارِحِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اِسْتِطَاعِ اِلَيْهِ سَبِيْلًا فَاِنْ قَبْلَ الْاِسْتِطَاعَةِ صِفَةُ الْمَكْلُفِ وَ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاَلَاتِ لَيْسَتْ صِفَةً لَهُ فَكَيْفَ يَصِحُّ تَفْسِيْرُهَا بِهَا فَلَمَّا الْمُرَادُ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاَلَاتِ لَهُ وَ الْمَكْلُفُ كَمَا يَتَصِفُ بِالْاِسْتِطَاعَةِ يَتَصِفُ بِهَذَا لِكَ حَيْثُ يُقَالُ هُوَ ذُو سَلَامَةِ الْاَسْبَابِ اِلَّا اَنَّهُ لَتَرْكِبُهُ لَا يَشْتَقُّ مِنْهُ اِسْمُ فَاعِلٍ يُحْمَلُ عَلَيْهِ بِخِلَافِ الْاِسْتِطَاعَةِ وَصِحَّةُ التَّكْلِيفِ تَعْتَمِدُ عَلَيَّ هَذِهِ الْاِسْتِطَاعَةُ الَّتِي هِيَ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاَلَاتِ لَا الْاِسْتِطَاعَةَ بِالْمَعْنَى الْاُولَى۔ فَاِنْ اُرِيدَ بِالْعَجْزِ عَدَمُ الْاِسْتِطَاعَةِ بِالْمَعْنَى الْاُولَى فَلَا نَسْلَمُ اِسْتِحَالَةَ تَكْلِيفِ الْعَاجِزِ وَاِنْ اُرِيدَ بِالْمَعْنَى الْاٰثَنِي فَلَا نَسْلَمُ لَزُومُهُ لِعَجَازِ اِنْ تَحَصَّلَ قَبْلَ الْفِعْلِ سَلَامَةُ الْاَسْبَابِ وَالْاَلَاتِ وَاِنْ لَمْ تَحَصَّلْ حَقِيْقَةُ الْقُدْرَةِ الَّتِي بِهَا الْفِعْلُ ﴿﴾۔

ترجمہ: اور جب ان لوگوں نے جو استطاعت کے قبل الفعل ہونے کے قائل ہیں یہ دلیل پیش کی کہ تکلیف فعل سے پہلے ہوتی ہے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ کافر ایمان کا مکلف ہے اور تارک صلوٰۃ نماز کا مکلف ہے وقت شروع ہونے کے بعد سو اگر اس وقت میں استطاعت موجود نہ ہوگی تو عاجز کو مکلف بنانا لازم آئے گا اور عاجز کو مکلف بنانا باطل ہے تو ماتن نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ یہ لفظ یعنی لفظ استطاعت بولا جاتا ہے اسباب اور آلات اور اعضاء ظاہری کی سلامتی پر جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اِسْتِطَاعِ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ میں ہے۔ پس اگر کہا جائے کہ استطاعت مکلف کی صفت ہے اور دونوں اسباب و آلات کی

سلامتی اس کی صفت نہیں ہے تو استطاعت کی تفسیر سلامت اسباب و آلات سے کرنا کیوں کر صحیح ہوگا؟ ہم کہیں گے کہ مراد اس کے اسباب و آلات کی سلامتی ہے اور مکلف جس طرح استطاعت کے ساتھ متصف ہوتا ہے سلامتی اسباب و آلات کے ساتھ بھی متصف ہوتا ہے کیونکہ کہا جاتا ہے ”هو ذو سلامة الاسباب“ یعنی وہ صحیح و سالم اسباب والا ہے البتہ اس کے مرکب ہونے کی وجہ سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق نہیں ہوتا جو اس پر محمول ہو برخلاف استطاعت کے (کہ اس سے اسم فاعل کا صیغہ مشتق ہے) اور تکلیف کا صحیح ہونا اسی استطاعت پر موقوف ہے جو اسباب و آلات کی سلامتی کا نام ہے نہ کہ استطاعت بالمعنی الاول پر تو اگر عاجز ہونے سے استطاعت بالمعنی الاول کا نہ ہونا ہے تو ایسے عاجز کی تکلیف کا محال ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر استطاعت بالمعنی الثانی کا نہ ہونا مراد ہے تو تکلیف عاجز کا لازم آنا نہیں تسلیم کرتے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ فعل سے پہلے اسباب و آلات کی سلامتی حاصل ہو جائے اگرچہ وہ حقیقی قدرت کے ذریعہ فعل کا وجود ہوتا ہے حاصل نہ ہو۔

تشریح: ولما استدلل سے لے کر متن آتی تک شارح کا مقصود تمہید باندھنا ہے متن آتی کے لئے اور ساتھ ساتھ ایک اعتراض کا بیان ہے جو کہ معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر لازم آتا ہے۔

اعتراض یہ ہے کہ اے اہل سنت آپ جب قدرت کو مقارن مانتے ہیں تو اس سے تکلیف مالا یطاق لازم آتا ہے جو کہ قرآنی اصول کے خلاف ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے لا یكلف اللہ نفساً الا وسعها۔ مثلاً کافر ایمان سے پہلے حالت کفر میں ایمان کا مکلف ہوتا ہے حالانکہ آپ کے قول کے مطابق ایمان سے پہلے اُس کو ایمان کی قدرت حاصل نہیں۔ اسی طرح نماز کا وقت داخل ہوتے ہی بندہ نماز کا مکلف ہو جاتا ہے حالانکہ نماز کی آداب نیکی سے پہلے اُسے نماز کی قدرت حاصل نہیں۔ لہذا قدرت کے بغیر کافر کو ایمان کا مکلف بنانا اور نمازی کو قدرت کے بغیر نماز کا مکلف بنانا تکلیف مالا یطاق ہے۔

تو ماتن نے متن کے ذریعے اس اعتراض کا جواب دیا۔ فرمایا ویقع لهذا الاسم جواب کا حاصل یہ ہے کہ قدرت دو معنوں میں مستعمل ہے۔ (۱) قدرت حقیقی۔ یہ وہ ہے جو کہ انسان کو فعل کی ادائیگی کے وقت حاصل ہوتی ہے۔ (۲) قدرت مجازی: اس سے مراد آلات، اسباب اور اعضاء کی سلامتی ہے اور استطاعت

کی قسم ثانی مدار تکلیف ہے جو کہ فعل کی ادائیگی سے پہلے پہلے حاصل ہے۔ لہذا استطاعت کے اس دوسرے معنی کو لیتے ہوئے تکلیف عاجز بالکل لازم نہیں آتا۔ پھر انہوں نے اعتراض کیا کہ استطاعت کے اس معنی کے لئے شریعت میں کیا اصل ہے؟ تو شارح نے جواب دیا کہ وَلَلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَةٍ اِلَيْهِ سَبِيْلًا۔ اور استطاعت سے مراد استطاعت مجازی ہے جس کی وجہ سے انسان پر فریضہ حج لازم ہو جاتا ہے۔ خلاصہ جواب یہ ہے کہ استطاعت بالمعنی الاول مقارن ہے جو کہ تکلیف کا مدار نہیں اور استطاعت بالمعنی الثانی جو کہ مدار تکلیف ہے وہ فعل پر مقدم ہے تاکہ تکلیف عاجز لازم نہ آئے۔

فان قيل الخ یہ جواب مذکورہ پر معتزلہ کی طرف سے اعتراض ہے کہ استطاعت کی تفسیر سلامتی آلات و اسباب سے اس لئے ٹھیک نہیں کہ استطاعت مکلف کی مفت ہے کہا جاتا ہے المكلف المستطيع۔ اور سلامتی آلات و اسباب وہ تو مکلف کی مفت نہیں بلکہ اسباب و آلات کی مفت ہے۔ شارح نے جواب دیا کہ سلامتی آلات و اسباب بھی مکلف کی مفت ہے۔ کہا جاتا ہے رجل ذو سلامة آلات و اسباب لہذا استطاعت اور سلامتی اسباب دونوں مکلف کی مفت ہے البتہ فرق صرف اتنا ہے کہ استطاعت مفرد ہے جس سے اسم فاعل کا مینہ مشتق ہوتا ہے اور سلامت الاسباب مرکب ہے تو اس سے اسم فاعل کا مینہ مشتق نہیں ہوتا۔

وصحة التكليف تعتمد على هذا الخ مذکورہ تفصیل کے بعد اب اصل جواب کی طرف لوٹ کر کہتے ہیں کہ استطاعت بالمعنی الثانی مدار تکلیف ہے نہ بمعنی الاول اور آپ کے تکلیف عاجز کا الزام باطل ہے کیونکہ اگر قبل الفعل استطاعت حقیقی حاصل نہیں تو اس سے مجر لازم نہیں کیونکہ یہ مدار تکلیف نہیں اور نہ اس سے کوئی استحالة لازم آتا ہے جب ہم استطاعت بمعنی الثانی لیتے ہیں تو تکلیف عاجز کا الزام ہم پر اس لئے لازم نہیں کہ ہم اس کے قائل ہیں کہ یہ فعل سے پہلے پہلے حاصل ہے۔ پہلی صورت میں لزوم مسلم مگر استحالة نہیں اور دوسری صورت میں نہ لزوم ہے اور نہ استحالة۔

﴿و قد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عندا هي حنیفة حتی ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق و هو لا يوجب الاختلاف في نفس القدرة فالكاfer قادر على الايمان المكلف به الا انه

صرف قدرته الی الکفر و ضیع باختیاره صرفها الی الایمان فاستحق الذم والعقاب ولا یخفی ان فی هذه الجواب تسلیما لكون القدرة قبل الفعل بان القدرة علی الایمان فی حال الکفر تكون قبل الایمان لامحالة فان اجیب بان القدرة وان صلحت للضدین لکنها من حیث التعلق باحدهما لا تكون الامعه حتی ان ما یلزم مقارنتها للفعل هی القدرة المتعلقة بالفعل وما یلزم مقارنتها للترك هی القدرة المتعلقة به اما نفس القدرة فقد تكون متقدمة متعلقة بالضدین قلنا هذا مما لا یتصور فیه نزاع اصلا بل هولعو من الکلام فلیتامل ﴿۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ یہ جواب دیا جاتا ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک یہاں تک کہ جو قدرت کفر کی طرف متوجہ ہے وہی بعینہ ایمان کی طرف متوجہ کی جاسکتی ہے صرف تعلق کا اختلاف ہے اور تعلق کا اختلاف نفس قدرت کے مختلف ہونے کو واجب نہیں کرتا تو کافر اس ایمان پر قادر ہے جس کا وہ مکلف ہے لیکن اس نے اپنی قدرت کو کفر کی جانب متوجہ کیا اپنے اختیار سے اس کو ایمان کی جانب متوجہ کرنا ترک کیا جس کی بناء پر وہ مذمت و عقاب کا مستحق ہو گیا اور یہ بات غفی نہ دینی چاہئے کہ اس جواب میں قدرت کے قبل الفعل ہونے کو تسلیم کرنا پایا جاتا ہے کیونکہ کفر کی حالت میں ایمان کی قدرت یقیناً ایمان سے پہلے ہے۔ پس اگر جواب دیا جائے کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے لیکن دونوں میں سے ایک سے تعلق کے لحاظ سے اس کے ساتھ ہی ہوگی حتیٰ کہ جس قدرت کا فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جو فعل سے متعلق ہے اور جس قدرت کا ترک فعل کے مقارن ہونا لازم ہے وہ وہی قدرت ہے جس کا تعلق ترک کے ساتھ قائم ہے۔ رہی مطلق قدرت تو وہ مقدم ہوتی ہے۔ ضدین سے تعلق رکھتی ہے ہم کہیں گے کہ یہ تو ایسی بات ہے جس میں کسی نزاع کا تصور ہی نہیں کیا جاسکتا بلکہ یہ لغوکلام ہے سو غور کر لینا چاہئے۔

تشریح: معتزلہ کی جانب سے اہل سنت پر جو اعتراض وارد تھا کہ اگر قدرت عمل کی ادائیگی سے پہلے حاصل نہ ہو تو اس سے تکلیف العاجز لازم آئے گی۔ اس کا ایک جواب گزر گیا جبکہ بعض علماء نے اس اعتراض

سے ایک اور جواب دیا ہے جس کی نسبت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف کی جاتی ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ قدرت ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے یعنی جس قدرت کے ذریعے اس کافر سے کفر صادر ہوتا ہے ٹھیک اسی قدرت کے ذریعے اس سے ایمان بھی صادر ہو سکتا ہے اور اسی قدرت میں جس طرح حصول کفر کی صلاحیت موجود ہے بالکل اسی طرح اس میں حصول ایمان کی صلاحیت موجود ہے بس فرق صرف تعلق کا ہے۔ اس کی مثال ہم بعد سے دے سکتے ہیں کہ جبہ خواہ بت کے سامنے ہو یا مالک حقیقی کے سامنے دونوں کی حقیقت بس ایک ہے البتہ فرق تعلق کا ہے ایک ایمان کی نشانی ہے اور دوسرا کفر کی نشانی ہے، لہذا ایمان سے پہلے پہلے حالت کفر میں کافر کو ایمان پر قدرت حاصل ہے لہذا تکلیف العجز لازم نہیں آیا۔

ولا یسخر فی الخ اس سے مقصود سابقہ جواب پر ایک اعتراض کرنا ہے وہ یہ کہ اس سے معتزلہ کے اعتراض کا جواب تو حاصل ہوا لیکن اس جواب کے ذریعے ایک دوسرا اعتراض لازم آیا کہ اس سے تو استطاعت قبل الفعل لازم آتا ہے اور بعینہ یہی معتزلہ کا دعویٰ ہے۔

عنان اجیب الخ کہ قدرت اگرچہ ضدین کی صلاحیت رکھتی ہے مگر قدرت کی دو قسمیں ہیں ایک نفس قدرت اور دوسرا قدرت متعلقہ مع الفعل لہذا مدار تکلیف نفس قدرت ہے جو کہ قبل الفعل ہے اور قدرت خاصہ جس کے ساتھ فعل یا ترک قائم ہے وہ مقارن مع الفعل ہے لہذا نہ تکلیف العاجز لازم آیا اور نہ معتزلہ کے مذہب کے ساتھ اتفاق لازم آیا۔

قلنا هذا مما لا يتصور فيه الخ شارح اس توجیہ سے متفق نہیں ہے لہذا اس پر نقض وارد کر رہے ہیں اور اس پر برہمی اور ناراضگی کا اظہار کر رہے ہیں۔ فرمایا کہ اس میں اہل حق اور معتزلہ کا آپس میں کوئی نزاع ہی نہیں بلکہ یہ ایک بدیہی بات ہے کہ قدرت متعلقہ بافعل فعل کے ساتھ مقارن ہے اصل جھگڑا تو نفس قدرت میں ہے کہ وہ فعل کے ساتھ مقارن ہے یا فعل پر مقدم ہے۔ مزید فرمایا کہ یہ ایک طرح لغو اور بے کار کلام ہے اس کی مثال یوں سمجھ کر کوئی کہے کہ جو قدرت فعل کے ساتھ مقارن ہے وہ مقارن ہے اور فعلیت اس میں شارح نے یہ اشارہ کیا کہ یہ توجیہ اہل حق سے تصریح کے ساتھ ثابت ہی نہیں کہ نفس قدرت مقدم ہے اور قدرت متعلقہ مقارن ہے لہذا یہ محل تاثر ہے۔

﴿ولا یکلف العبد بما لیس فی وسعہ سواء کان ممنوعاً فی نفسہ کجمع الضدین﴾

او ممکنا کخلق الجسم واما ما یمتنع بناء علی ان الله تعالیٰ علم خلافة او اراد خلافة
کایمان الکافر وطاعة العاصی فلا نزاع فی وقوع التکلیف به لکونه مقدوراً للمکلف
بالنظر الی نفسه ثم عدم التکلیف بما لیس فی الوسع متفق علیه بقوله تعالیٰ لا یکلف الله
نفساً الا وسعها والامر فی قوله تعالیٰ انبنونی باسماء هولاء للتعجیز دون التکلیف وقوله
تعالیٰ حکایة ربنا ولا تحمّلنا مالا طاقه لنا به لیس المراد بالتحمیل هو التکلیف بل
ایصال مالا یطاق من العوارض الیهیم وانما النزاع فی الجواز لمنعہ المعتبرة بناء علی
القبح العقلي وجوزه الاشعری لانه لا یقبح من الله تعالیٰ شیء ۛ۔

ترجمہ: اور بندہ ایسے فعل کا مکلف نہیں بنایا جاتا جو اس کے بس میں نہ ہو چاہے وہ فعل محال
بالذات ہو جیسے ضدین کو حج کرنا یا ممکن ہو جیسے جسم پیدا کرنا اور رہا وہ فعل جو اس بناء پر محال ہو کہ اللہ
تعالیٰ کو اس کے خلاف کا علم ہے یا اس نے اس کے خلاف کا ارادہ کر رکھا ہے جیسے کافر کا ایمان اور
عاصی کی طاعت تو اس کی تکلیف واقع ہونے کی کوئی نزاع نہیں کیونکہ وہ مکلف بندہ کا اپنی ذات کے
اعتبار سے مقدور ہے پھر تکلیف مالا یطاق کا واقع نہ ہونا اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”لا یکلف الله نفساً
الا وسعها“ کی وجہ سے متفق علیہ ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”انبنونی باسماء هولاء“ میں امر
تجیز کے لئے ہے تکلیف کے لئے نہیں ہے اور حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”ربنا و
لاحمّلنا مالا طاقه لنا به“ میں تحمیل سے تکلیف مراد نہیں بلکہ بندوں کو ان عوارض و مصائب کا
پہنچانا مراد ہے جن کی طاقت نہیں رکھی جاتی اور نزاع صرف جواز اور امکان میں ہے چنانچہ معتزلہ نے
حج عقلی کی بنیاد پر اس کا انکار کیا اور اشعری نے جائز قرار دیا کیونکہ ان کے نزدیک اللہ کا کوئی فعل قبیح
نہیں ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ اپنے بندوں کو ان امور کا مکلف نہیں بنا دیتے ہیں جو عباد کی بس سے باہر ہوں۔
اس کی تحقیق سے پہلے ہم بطور تمہید بیان کرتے ہیں کہ مالا یطاق کی تین قسمیں ہیں۔ پہلی قسم وہ ہے جو کہ متنع
بالذات ہے جیسا کہ ضدین کو حج کرنا نقیضین کو اٹھانا وغیرہ قدیم کو حادث اور حادث کو قدیم بنانا وغیرہ۔
دوسری قسم وہ ہے جو بنی نفسہ تو ممکن ہے مگر بندہ کے بس سے اس کا صدور باہر ہے جیسا کہ اجسام کی

تخلیق وغیرہ۔ تیسری قسم وہ ہے جو کہ فی نفسہ بھی ممکن اور بندہ سے اس کا وقوع بھی ممکن ہے جیسا کہ ابوابہب، فرعون اور ابوجہل کا ایمان لانا۔ اس کا وقوع تو ممکن ہے مگر اللہ تعالیٰ کا علم و ارادہ عدم ایمان کے ساتھ متعلق ہوا لہذا اب ان کا ایمان محال بنا ورنہ فی نفسہ یہ ممکن اور اس کی وقوع بھی ممکن ہے۔

ان اقسام علاوہ میں سے پہلی قسم نہ واقع ہے اور نہ انسان کو اس کا مکلف بنایا گیا ہے البتہ اس کے جواز اور عدم جواز میں علماء کا آپس میں اختلاف ہے۔ دوسری قسم بھی واقع نہیں۔ تیسری قسم وہ ہے جو کہ ممکن بھی ہے اور بندہ اس کا مکلف بھی بنایا گیا ہے اور یہ بندہ کے قدرت میں داخل ہے۔

ثم عدم التكليف الخ اس سے مراد عدم وقوع التكليف ہے کیونکہ مالا یطاق کی تکلیف واقع نہ ہونا متفق علیہ ہے تاہم اس کے جواز و عدم جواز میں اختلاف ہے معتزلہ نے اس کے جواز سے انکار کیا اور اشاعرہ جواز کے قائل ہیں۔

والامر فی قوله تعالى البنونی الخ یہ ایک سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے صرف حضرت آدم علیہ السلام کو تمام اسماء کا علم عطا فرمایا تھا اور فرشتوں کو وہ علم نہیں دیا تھا اور بتلائے بغیر فرشتوں سے اُن کا مطالبہ کرنا تکلیف مالا یطاق کے بغیر اور کیا ہے؟

جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ امر تکلفی نہیں بلکہ امر تعجیزی ہے۔ تکلیف اور تعجیز کے درمیان فرق یہ ہے کہ امر تکلفی میں امر کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ مامور سے اس فعل کا صدور ہو اور امر تعجیزی میں مقصود یہ ہوتا ہے کہ مامور سے امر کی صدور نہ ہو سکے اور اس کا عجز لوگوں کے سامنے آجائے چونکہ فرشتوں نے آدم علیہ السلام کے مقابلے میں خود کو خلافت ارضی کا زیادہ مستحق سمجھا تھا لہذا اللہ تعالیٰ نے اُن کو امر تعجیزی دی۔

قوله لا تُحْمَلُنَا مالا طاقَةً لَنَا الخ یہ درحقیقت ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اس آیت سے تکلیف مالا یطاق ثابت ہو رہا ہے صحابہ کو حکم ہوا کہ وہ دسواں کو روکیں جب اُن پر یہ بات شاق گزر گئی تو انہوں نے حضور ﷺ سے درخواست کی تو انہوں نے لا تُحْمَلُنَا مالا طاقَةً لَنَا دعا کی تلقین فرمائی تو اللہ تعالیٰ نے لا یكلف الله نفساً إلا وسعها نازل فرمائی اس سے تکلیف مالا یطاق کا وقوع ثابت ہو رہا ہے حالانکہ آپ کہتے ہیں کہ اس کے عدم وقوع پر اتفاق ہے؟

جواب یہ ہے کہ یہاں تحمیل سے مراد تکلیف شرعی نہیں بلکہ اس سے مراد ان امور شاقہ کا آنا ہے جو کہ

اُن کی مجلس سے باہر ہوں مثلاً قحط، بیماری، دشمنوں کا غلبہ وغیرہ یعنی اس دعا سے مقصود ان عوارض اور پریشانیوں سے عافیت کا حصول ہے۔

﴿وقد يستدل بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها على نفى الجواز وتقريره انه لو كان جائزا لما لزم من فرض وقوعه محال ضرورة ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم تحقيقاً لمعنى اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى وهو محال وهذه نكتة في بيان استحالة كل ما يتعلق علم الله وارادته واختياره بعدم وقوعه وحلها انا لانسلم ان كل ما يكون ممكناً في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك لولم يعترض له الامتناع بالغير والا لجاز ان يكون لزوم المحال بناء على الامتناع بالغير الا ترى ان الله تعالى لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه تخلف المعلول عن علة التامة وهو محال والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى امر زائد على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال﴾۔

ترجمہ: اور بعض دفعہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”لا يكلف الله نفسا الا وسعها“ سے تکلیف مالا یطاق کے ناجائز ہونے پر استدلال کیا جاتا ہے جس کا بیان یہ ہے کہ اگر تکلیف مالا یطاق جائز ہوتا تو اس کا وقوع ماننے سے محال نہ لازم آتا کیونکہ لزوم کا معنی ثابت کرنے کیلئے ضروری ہے کہ لازم کا محال ہونا ملزوم کے محال ہونے کا متقاضی ہو لیکن اگر واقع ہو تو کلام الہی کا کاذب ہونا لازم آتا ہے جو محال ہے اور یہ ہر اس چیز کا محال ہونا ثابت کرنے کے سلسلہ میں ایک نقطہ ہے جس کے عدم وقوع سے اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ اور اختیار کا تعلق ہو اور اس کا حل یہ ہے کہ ہم یہ تسلیم نہیں کرتے کہ ممکن بالذات کا وقوع فرض کرنے سے محال نہیں لازم آتا ہے ایسا تو صرف اس وقت ضروری ہے کہ جب اس کو متنع بالغير ہونا عارض نہ ہو ورنہ ہو سکتا ہے کہ محال لازم آتا اس کے متنع بالغير ہونے کی بناء پر ہو کیا تم دیکھتے نہیں کہ جب اللہ تعالیٰ نے عالم کو اپنی قدرت و اختیار سے موجود کیا تو اس کا عدم فی نفسہ ممکن ہے اس کے باوجود اس کا وقوع فرض کرنے سے معلول کا اپنی علت تامہ سے تخلف لازم آتا

ہے اور یہ محال ہے اور حاصل یہ ہے کہ ممکن کی ذات کو دیکھتے ہوئے اس کا وقوع فرض کرنے سے محال لازم نہیں آتا رہا اس کی ذات سے زائد امر کے اعتبار سے تو ہم نہیں مانتے کہ محال لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: شارح بتا رہے ہیں کہ معتزلہ نے آیت مذکورہ سے استدلال کرتے ہوئے ثابت کیا ہے کہ تکلیف مالا یطاق جائز نہیں ان کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا لا یكلف الله نفساً الا وسعها تو باوجود اس کے اگر تکلیف مالا یطاق واقع ہو جائے تو اللہ کا کلام کاذب ہوگا اور یہ بالکل باطل ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ لازم کا استحالة ملزوم کے استحالة کو مستلزم ہے۔ وجہ یہ ہے کہ اگر لازم محال ہو اور ملزوم محال نہ ہو بلکہ جائز اور ممکن ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ملزوم لازم کے بغیر پایا گیا حالانکہ یہ لزوم کے منافی ہے۔ یہاں ایک لازم ہے جو کہ کذب کلام الہی ہے اور ایک ملزوم ہے جو کہ تکلیف کا جواز و امکان ہے۔ دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ ممکن کے وقوع سے محال لازم نہیں آتا اور یہاں محال لازم آ رہا ہے یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ تکلیف مالا یطاق ناجائز ہے ورنہ اس کے وقوع سے محال لازم نہ آتا۔ شارح مزید فرما رہے ہیں کہ معتزلہ کی تقریر سے تو ہر اس فعل کا استحالة ثابت کیا جاسکتا ہے جس کے عدم وقوع کے ساتھ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق ہو مثلاً کہا جاسکتا ہے کہ ابو جہل یا ابولہب کے عدم ایمان سے علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق ہے اس کے باوجود اگر ابو جہل ایمان لائے تو یہ محال ہے کیونکہ ابو جہل یا ابولہب کے ایمان سے اللہ کے علم و ارادے کی مخالفت ہوگی۔ لازم محال تو ملزوم بھی محال چونکہ محال کا ایک بندہ مکلف نہیں لہذا ابو جہل اور ابولہب بھی ایمان کا مکلف نہیں حالانکہ ہم یہ بیان کر کے آ رہے ہیں کہ یہ تکلیف مالا یطاق کا قسم ثالث ہے اور بندہ اس کا مکلف ہے۔

الا تسری ان الله الخ اس سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ممکن کے وقوع سے بھی محال لازم آسکتا ہے بشرطیکہ وہ ممکن بالذات اور متمتع بالغیر ہو تو متمتع بالغیر ہونے کی وجہ سے اس ممکن سے محال لازم آسکتا ہے اس کی مثال یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اس عالم کو پیدا فرمایا اور ہر مقدور ممکن ہوتا ہے لہذا یہ عالم بھی ممکن ہے اور اس عالم کا عدم بھی فی نفسہ ممکن ہے لیکن ایک وقت مقررہ تک اس کے وجود کے برقرار رہنے کے ساتھ علم الہی اور ارادہ الہی کا تعلق ہو گیا تو اس عالم کا عدم متمتع بالغیر ہو گیا اور اس کے عدم کو ماننا محال ہے۔ وجہ یہ ہے کہ عالم

معلوم ہے اور علت تامہ اس کے لئے اللہ کا ارادہ اور اُس کی قدرت ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ علت تامہ سے معلوم کا تحلف جائز نہیں۔ لہذا یہاں پر ممکن فی نفسہ کے وقوع کو ماننے سے محال لازم آ رہا ہے لہذا اس سے ہمارا دعویٰ ثابت ہوا کہ کسی چیز کے وقوع سے محال کا لازم آنا طردم کے محال ہونے کو مستلزم نہیں لہذا آیت کریمہ سے معتزلہ کا استدلال درست نہیں لازم محال ہے جو کہ کذب کلام الہی ہے اور طردم محال نہیں جو کہ تکلیف کا جواز ہے۔

﴿وما يوجد من الالم في المضروب عقيب ضرب انسان والانكسار في الزجاج﴾

عقيب كسر انسان قيد بذلك ليصلح محلا للخلاف في انه هل للعبد فيه صنع ام لا وما اشبهه كالموت عقيب القتل كل ذلك مخلوق الله تعالى لما مر من ان الخالق هو الله تعالى وحده وان كل الممكنات مستندة اليه بلا واسطة والمعتزلة لما استندوا بعض الافعال الى غير الله قالوا ان كان الفعل صادراً عن الفاعل لا بتوسط فعل آخر فهو بطريق المباشرة والا بطريق التوليد ومعناه ان يوجب فعل لفاعله فعلاً آخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح فالالام يتولد من الضرب والانكسار من الكسر وكيسا مخلوقين لله تعالى وعندنا الكل بخلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقدح بالتخليق لان ما يسمونه متولدات لا صنع للعبد فيه اصلاً اما التخليق فلاستحالة من العبد واما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ما ليس قائماً بمحل القدرة ولهذا لا يتمكن العبد من عدم حصولها بخلاف الفعالة الاختيارية ﴿﴾

ترجمہ: اور جو درد و الم فخص مضروب میں کسی انسان کے ضرب کے نتیجہ میں اور جو شکستگی شے میں کسی انسان کے اس کو توڑنے کے نتیجہ میں پائی جاتی ہے۔ یہ قید اس وجہ سے لگائی تاکہ اس اختلاف کا محل بن سکے کہ بندہ کو اس میں دخل ہے یا نہیں اور جو چیزیں اس کے مشابہ ہیں جیسے موت کسی کے قتل کرنے کے نتیجہ میں یہ سب چیزیں اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کیونکہ یہ بات گزر چکی ہے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور یہ کہ ساری ممکنات اللہ کی طرف منسوب ہیں اور معتزلہ نے جب بعض افعال کی بندوں کی طرف نسبت کی تو انہوں نے کہا کہ اگر فعل اپنے فاعل سے اس کے کسی فعل کے

واسطہ کے بغیر صادر ہو تو یہ صدور بطریق مباشرت ہے ورنہ صدور بطریق تولید ہے اور تولید کا مطلب یہ ہے کہ کوئی فعل اپنے فاعل کے لئے کوئی اور فعل پیدا کرے جیسے ہاتھ کی حرکت کفہی میں حرکت پیدا کرتی ہے تو الم ضرب سے پیدا ہوتا ہے اور ٹکسگی توڑنے سے پیدا ہوتی ہے اور دونوں اللہ تعالیٰ کی مخلوق نہیں ہیں اور ہمارے نزدیک سب اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں کسی کی تخلیق میں بندہ کا کوئی دخل نہیں اور بہتر یہ تھا کہ تخلیق کے ساتھ مقید نہ کرتے کیونکہ جن افعال کو معتزلہ متولدات کہتے ہیں ان میں بندہ کا کوئی دخل نہیں۔ بہر حال تخلیق تو بندہ کی طرف سے اس کے محال ہونے کی وجہ سے اور رہا کسب تو ایسی چیز کا کسب محال ہونے کی وجہ سے جو محل قدرت کیساتھ قائم نہ ہو اور اسی لئے بندہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں برخلاف اپنے افعال اختیار یہ کے۔

تشریح: ماتن رحمہ اللہ نے یہاں پر انسان کے افعال اختیار یہ کی دو قسمیں بیان فرمائی۔

(۱) وہ افعال جو انسان سے براہ راست علی سبیل المباشرت صادر ہوتے ہیں۔

(۲) جو کسی فعل اختیاری کے واسطے سے انسان سے صادر ہوتے ہیں ان افعال کو افعال تولیدی کہتے

ہیں مثلاً ضرب بندہ سے براہ راست صادر ہوا تو یہ قسم اول ہے اور اس کے ذریعے جو دوسرے انسان میں درد پیدا ہوا تو یہ قسم ثانی ہے۔ اس قسم ثانی کے بارے میں معتزلہ اور اہل سنت کا آپس میں اختلاف ہے۔ علماء اہل سنت کے نزدیک افعال تولیدی اللہ کی مخلوق ہیں جس طرح براہ راست صادر ہونے والے افعال اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہیں بلکہ اس میں انسان کی ضعف اور کمزوری اور بھی ثابت ہے کہ ان امور کا نہ انسان کا سب اور نہ خالق ہے جبکہ پہلی قسم کا کم از کم کا سب تو ہے اور اسی دوسری قسم کا نہ کا سب اور نہ خالق ہے۔ ان امور کے لئے انسان کا خالق نہ ہونا تو واضح ہے لیکن کا سب اسی لئے نہیں کہ یہ انسان کے ساتھ قائم نہیں بلکہ غیر کے ساتھ قائم ہیں اور جو چیز کسی اور کے ساتھ قائم ہو تو انسان اُس کے لئے کیسے کا سب ہو سکتا ہے۔ ماتن نے متن کے اندر عقیب ضرب انسان اور کسر انسان کا قید لگا کر محل اختلاف کی طرف اشارہ کیا یعنی وہ درد جو کسی انسان کے عمل کا نتیجہ ہو اس میں اختلاف ہے معتزلہ کے نزدیک بندہ کا مخلوق اور ہمارے نزدیک اللہ کی مخلوق ہے اور جو عمل اللہ تعالیٰ کے فعل کا نتیجہ ہو تو وہ متفق علیہ طور پر اللہ کی مخلوق ہے۔

والاولیٰ ان لا یقید الخ یہ درحقیقت ایک بات کی طرف اشارہ ہے وہ یہ کہ فی تخلیق کی قید سے یہ شبہ

ہو سکتا ہے کہ انسان کو اس عمل کی تخلیق میں تو دخل نہیں البتہ کسب میں دخل ہے حالانکہ انسان جس طرح متولدات کا خالق نہیں اسی طرح کاسب بھی نہیں اس لئے شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ تخلیق کی قید نہ لگانا زیادہ بہتر تھا۔ قوله ولہذا الخ یعنی متولدات کے وجود میں بندہ کے کسب کو دخل نہیں ہے اسی بناء پر وہ ان کے عدم حصول پر قادر نہیں مثلاً کسی پر ضرب واقع کرے اور چاہے کہ شخص معزوب میں درد نہ پیدا ہونے دے تو ایسا نہیں کر سکتا برخلاف اپنے فعل اختیاری مثلاً ضرب کے کہ اس کے واقع نہ کرنے پر قادر ہے۔

﴿والمقتول میت باجلہ ای الوقت المقتدر لموتہ لا کما زعم المعتزلہ من ان اللہ تعالیٰ قد قطع علیہ الاجل لنا ان اللہ تعالیٰ قد حکم بآجال العباد علیٰ ما علم من غیر تردد وبانہ اذا جاء اجلہم لا یستأخرون ساعة ولا یستقدمون واحتجت المعتزلہ بالاحادیث الواردة فی ان بعض الطاعات یزید فی العمر وبانہ لو کان میتا باجلہ لما استحق القاتل ذمًا ولا عقابًا ولادبہ ولا قصاصًا اذ لیس موت المقتول بخلقہ ولا کسبہ والجواب عن الاول ان اللہ تعالیٰ کان یعلم انہ لو لم یفعل هذه الطاعة لکان عمرہ اربعین سنة لکنہ علم انہ یفعلها ویكون عمرہ سبعین سنة فنہست هذا الزیادۃ الی تلك الطاعة بناءً علی علم اللہ تعالیٰ انہ لولا ما لکانت تلك الزیادۃ وعن الثانی ان وجود العقاب والضمان علی القاتل تعبدی ولا رتکابہ المنہی وکسبہ الفعل الذی یخلق اللہ تعالیٰ عقبیہ الموت بطریق جرى العادة فان القتل فعل القاتل کسبًا وان لم یکن خلقًا﴾۔

ترجمہ: اور مقتول کی موت اپنے اجل یعنی اپنی موت کے مقررہ وقت میں ہوتی ہے ایسا نہیں جیسا معتزلہ نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے اس کے اجل کا خاتمہ کر دیا۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے بندوں کے اجل کا فیصلہ فرمادیا ہے اور اس بات کا بھی کہ جب لوگوں کا اجل یعنی ان کی موت کا مقررہ وقت آجائے گا تو ایک گھڑی بھی دیر نہ کر سکیں گے اور اپنے اجل پر پہل بھی نہیں کر سکتے اور معتزلہ نے ان احادیث سے استدلال کیا ہے جو اس بارہ میں وارد ہیں کہ بعض عبادتیں عمر میں زیادتی کرتی ہیں اور اس بات سے کہ اگر وہ اپنے اجل پر مرتا تو قاتل مذمت کا مستحق نہ ہوتا نہ عقاب کا نہ دیت کا اور نہ قصاص کا کیونکہ مقتول کی موت نہ اس کے خلق کے سبب ہے اور نہ اس کے کسب کے

سبب اور پہلے استدلال کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتے تھے کہ اگر بندہ یہ عبادت نہ کرتا تو اس کی عمر چالیس سال ہوتی لیکن اسے معلوم تھا کہ وہ عبادت کرے گا اور اس کی عمر ستر سال ہوگی تو اس زیادتی کی نسبت اس عبادت کی طرف کردی گئی اللہ تعالیٰ کو یہ معلوم ہونے کی بناء پر کہ یہ عبادت نہ ہوتی تو یہ زیادتی نہ ہوتی اور دوسرے استدلال کا یہ جواب ہے کہ قاتل پر عقاب اور ضمان کا وجوب تعبدی ہے اس کے فعل مٹی کا ارتکاب کرنے اور ایسے فعل کا اکتساب کرنے کی وجہ سے جس فعل کے بعد اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق موت پیدا فرما دیتے ہیں کیونکہ قتل از روئے کسب کے قاتل کا فعل ہے اگرچہ قتل کے اعتبار سے نہیں ہے۔

تشریح: آج کے سبق میں ماتن اہل سنت والجماعت کی مذہب کا اثبات اور معتزلہ کی تردید کرنا چاہتے ہیں۔ اشاعرہ اور ماترید یہ کا کہنا ہے کہ ہر انسان کی موت کے لئے ختمی طور پر ایک وقت مقرر ہے جس میں نہ کوئی تزدہ ہے اور نہ کسی شک و شبہ کی گنجائش ہے نہ اُس میں تقدیم ممکن ہے اور نہ تاخیر۔

لاکما زعمت المعتزلة الخ کے الفاظ سے معتزلہ کی تردید ہوگئی کہ مقتول اپنے وقت مقررہ پر نہیں مرا۔ اُس کی زندگی ابھی اور بھی باقی تھی لیکن قاتل نے اُس کو اہل سے پہلے ختم کر دیا۔

ہمارے لئے اپنی مدعی پر دو دلائل ہیں ایک عقلی اور دوسری نقلی۔

عقلی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ہر ایک شخص کے لئے ایک وقت مقرر کیا ہے جس میں کوئی شک نہیں اور یہ وقت انسان کی پیدائش سے پہلے مقرر کیا جاتا ہے۔ ملا علی قاری رحمہ اللہ نے مرقاة میں روایت نقل کی ہے کہ جب انسان نطفہ کی شکل میں ماں کی پیٹ میں چلا جاتا ہے تو فرشتے پوچھتے ہیں یا رسی مخلوقہ ام غیر مخلوقہ جواب ملتا ہے کہ مخلوقہ پھر پوچھتے ہیں شقی ام سعید جواب ملتا ہے سعید۔ پھر اللہ کے حکم سے فرشتے انسان کے لئے عمر، رزق، اجل اور مرنے کی جگہ لکھ دیتے ہیں انسان ابھی دنیا میں نہیں آیا ہوتا لیکن اس کے لئے یہ ساری چیزیں لکھی ہوئی ہوتی ہیں۔

نقلی دلیل یہ ہے اِذَا جَاءَ اجْلَهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ۔

معتزلہ کے دلائل: پہلی دلیل یہ ہے کہ روایت میں ہے عن ثوبان رضی اللہ عنہ قال قال

رسول اللہ ﷺ لا يرد القضاء اَلَّا الدَّعَاوُ لَا يَزِيدُ فِي الْعُمُرِ اَلَّا الْبَرَّ۔ رواه الترمذی والحاكم۔

دوسری روایت ہے عن انس بن مالک رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ ﷺ من أحبَّ ان يبسط له في رزقه وينسأ له في ألوه فليصل رواه البخاری۔ کہ طاعات اور نیکیاں انسان کی عمر اور رزق میں اضافہ کر دیتا ہے۔

معتزلہ کے لئے دوسری دلیل جو کہ عقلی ہے وہ یہ ہے کہ قاتل بالاتفاق مجرم ہے اگر مقتول اپنے وقت مقررہ پر مر چکا ہے تو پھر قاتل دنیا میں مذمت اور دیت کا مستحق کیوں اور آخرت میں عذاب الہی کا مستحق کیوں ہے جبکہ نہ اس میں قاتل کے لئے کسبِ اُصل ہے اور نہ خلعتا۔

شارح نے معتزلہ کے دونوں دلائل کے جواب دیئے۔ والجواب عن الاول اللہ تعالیٰ کو ازل سے یہ بات معلوم تھی کہ اگر فلاں بندہ عبادت نہ کرتا تو ہم اُس کی عمر چالیس سال مقرر کرتے اور اگر وہ عبادت اور طاعت میں زندگی گزارے گا تو ہم اُس کے لئے پچاس سال کی زندگی دیں گے۔ لہذا غور کرنے سے یہ بات سامنے آگئی کہ یہاں پر نہ کسی ہے اور نہ زیادتی۔ زیادتی کا تحقق تو اُس وقت ہوتا جب اُس کی عمر چالیس سال مقرر کی جا چکی ہوتی پھر عبادت کی وجہ سے بڑھا کر پچاس سال کر دی جاتی یا اس کا بالکس ہوتا اور حالانکہ بات ایسی نہیں بلکہ علم الہی میں یہ سب کچھ پہلے سے موجود ہیں۔ جبکہ بعض علماء نے ایک اور جواب بھی دیا ہے کہ زیادتی سے مراد برکت ہے کہ اللہ تعالیٰ اُس کے لئے چالیس سال میں اتنا برکت ڈالے گا کہ وہ اس میں اتنا کام کر سکے گا کہ لوگ پچاس اور ساٹھ سال میں بھی نہ کر سکیں گے۔ اُن کے دلیل عقلی سے جواب یہ ہے کہ مقتول اگرچہ وقت مقررہ پر مرا ہے لیکن قاتل اس لیے مجرم ہے کہ اُس نے ایک ایسے کام کا ارتکاب کیا جس سے اللہ تعالیٰ نے منع فرمایا ہے اور جس پر سخت وعید وارد ہے ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ جہنم خالداً فیہا وغضب اللہ علیہ ولعنه واعذّ له عذاباً عظیماً۔ یعنی قاتل کے لئے سزا ایک امرِ تبدیلی کے طور پر ہے کہ اُس نے امرِ الہی کی مخالفت کی ہے۔

﴿والموت قائم بالہیت مخلوق اللہ تعالیٰ لا یصنع للعبد فیہ لا تخلیقاً ولا اکتساباً

ومبنيٰ لهذا علی ان الموت وجودی بدلیل قوله تعالیٰ خلق الموت والحیوة والاکثرون

علی انہ عدمی ومعنی خلق الموت قُدْرۃ﴾۔

ترجمہ: اور موت میت کے ساتھ قائم ہے اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے بندہ کا اس میں کوئی دخل نہیں

نہ خلق کے اعتبار سے اور نہ کسب کے اعتبار سے اور اس کی بنیاد اس بات پر ہے کہ موت وجودی صفت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد خلق الموت والحیوة کے دلیل ہونے کی وجہ سے اور اکثر کا مذہب یہ ہے کہ وہ عدی ہے اور خلق الموت کے معنی قتل الموت ہے۔

تشریح: یہاں سے ماتن کا مقصود ایک ایسی بات کی طرف اشارہ کرنا ہے جو کہ تفصیل سے پہلے گزر چکی ہے کہ انسان کے وہ افعال جو کہ انسان سے براہ راست صادر ہوتے ہیں اُن کا خالق بھی اللہ اور انسان کے افعال تولیدی کا خالق بھی اللہ ہی ہے۔ لہذا اپنا عقیدہ واضح کر کے معتزلہ کی تردید مقصود ہے۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مقتول کی موت جو کہ مقتول کے ساتھ قائم ہے یہ اللہ کی مخلوق ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک مقتول کی موت قاتل کی تخلیق ہے۔ اس تحقیق کے بعد ایک اہم بحث کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے۔

ومبني هذا الخ مقصودی بحث سے پہلے دو باتیں بطور تمہید کے پیش کی جاتی ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ خلق موجودات کا ہوتا ہے اور جو چیز معدوم ہو اُس کو مخلوق سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ موت کے وجودی اور عدی ہونے میں اختلاف ہے بعض حضرات نے اس کو وجودی قرار دیا ہے اور اس کی تعریف یوں کی ہے الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي۔

جن لوگوں نے اس کو عدی قرار دیا ہے اُن کے نزدیک تعریف یہ ہے عدم الحيوة عما اتصف بها۔ اب مقصود کی طرف آجائیے۔ معصف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ موت ایک عرض ہے جو کہ میت کے ساتھ قائم ہے بندہ نہ موت کا خالق اور نہ کاسب ہے لہذا موت کا قیام میت کے ساتھ اُس وقت ممکن ہے جبکہ اس کو وجودی قرار دیا جائے اور اسی وقت اس کو مخلوق سے تعبیر کیا جاسکتا ہے ورنہ عدم کے ساتھ خلق کا تعلق نہیں ہوتا۔ شارح یہی بات فرمانا چاہتے ہیں کہ موت کو مخلوق اور قائم بالیت اُس وقت کہہ سکتے ہیں جبکہ اس کو وجودی مانا جائے اور یہ بات قرآن کریم سے ثابت ہے خلق الموت والحیوة جبکہ اکثر متکلمین موت کو عدی قرار دیتے ہیں اور ان حضرات کے نزدیک آیت کے اندر خلق کے معنی قتل کے ہیں۔ اب آیت کے معنی یہ ہیں کہ موت اور حیات کو مقدر فرمادیا جبکہ تقدیر کا تعلق موجود اور معدوم دونوں کے ساتھ ہے۔

﴿والاجل واحد لا كما زعم الكعبي ان للمقتول اجلين القتل والموت وانه لولم يقتل لعاش الى اجله الذي هو الموت ولا كما زعمت الفلاسفة ان للحيوان اجلا طبعيا وهو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين واجلا اختراعية بحسب الآفات والامراض﴾۔

ترجمہ: اور اجل ایک ہی ہے ایسا نہیں جیسا کہ کعبی نے کہا کہ مقتول کے واسطے دو اجل ہیں ایک قتل اور دوسرے موت اور یہ کہ اگر وہ قتل نہ کیا جاتا تو وہ اپنے اس اجل تک زندہ رہتا جو کہ موت ہے اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ فلاسفہ نے کہا کہ جاندار کیلئے ایک اجل طبعی ہے اور وہ اس کے فطری رطوبت کے تحلیل ہو جانے اور فطری حرارت کے بجھ جانے کے سبب اس کی موت کا وقت ہے اور ایک آفات و امراض کے سبب ہنگامی اجل ہے۔

تشریح: یہ گزشتہ متن کا آخر ہے۔ والمقتول میت باجله والاجل واحد۔

جمہور معتزلہ اور اہل سنت کا اتفاق ہے کہ موت کا ایک مقررہ وقت ہے اہل سنت کے نزدیک اس اجل سے تقدیم اور تاخیر دونوں ممکن نہیں جبکہ معتزلہ کے نزدیک اس اجل میں تقدیم جائز ہے۔ معتزلہ میں سے ابو القاسم بلخی (۱) کا خیال یہ ہے کہ اجل دو ہیں ایک قتل اور ایک موت۔ ان کے نزدیک قتل بندہ کا فعل اور موت اللہ کا فعل ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ اگر مقتول کو قتل نہ کیا جاتا تو وہ وقت مقررہ تک زندہ رہتا جبکہ فلاسفہ کا خیال یہ ہے کہ تمام حیوانات کے اندر دو طرح کے اجل ہیں ایک اجل طبعی اور دوسرا اجل اختراعی۔ ان کے نزدیک اجل طبعی سے مراد یہ ہے کہ انسان کی فطری رطوبت اور فطری حرارت زائل ہو جاتا ہے ان کے نزدیک اس کے تقریباً ۱۲۰ سال مقرر ہیں۔ اجل اختراعی یہ ہے کہ اچانک کوئی آفت یا بیماری آکر سلسلہ حیات کو منقطع کر دے۔

(۱) یہ کہار معتزلہ میں شمار کیا جاتا ہے۔ کعبی کے نام سے بھی مشہور ہے۔ بلخ کے رہنے والے تھے اس لیے بلخی کے نام سے بھی مشہور ہے۔

﴿والحرام رزق﴾ لان الرزق اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فيأكله وذلك قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وهذا اولي من تفسيره بما يتغذى به الحيوان لخلوه عن معنى الاضافة الى الله تعالى مع انه معتبر في مفهوم الرزق وعند المعنزة الحرام ليس برزق لانهم فسروه تارة بمملوك يأكله المالك وتارة بما لا يمنع من الانتفاع به وذلك لا يكون الاحلال لكن يلزم على الاول ان لا يكون ما تاكله الدواب رزقا وعلى الوجهين ان من اكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلاً ومبنى هذا الاختلاف على ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في معنى الرزق وانه لاراقق الا الله وحده وان العبد يستحق الدم والعقاب على اكل الحرام وما يكون مستغنياً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً ومرتكبه لا يستحق الدم والعقاب والجواب ان ذلك لسوء مباشرة اسبابه باختياره ﴿﴾

ترجمہ: اور حرام رزق ہے اس لئے کہ رزق اس چیز کا نام ہے جو اللہ تعالیٰ جاندار کو پہنچائیں تو وہ اس کو کھائے اور وہ چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے اور یہ تفسیر رزق کی اس تفسیر سے زیادہ بہتر ہے کہ رزق وہ چیز ہے جس کو جاندار اپنی غذا بنائیں کیونکہ یہ تفسیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے اضافت سے خالی ہے باوجود یہ کہ وہ رزق کے مفہوم میں معتبر ہے اور معتزلہ کے نزدیک حرام رزق نہیں ہے کیونکہ کبھی رزق سے ایسا مملوک مراد لیتے ہیں جس کو مالک کھائے اور کبھی ایسی چیز مراد لیتے ہیں جس سے نفع اٹھانا ممنوع نہ ہو اور ایسی چیز کبھی حلال ہوتی ہے اور کبھی حرام ہوتی ہے لیکن پہلے معنی میں یہ لازم آتا ہے کہ چوپائے جو چیز کھاتے ہیں وہ رزق نہ ہو اور دونوں معنی پر یہ لازم آتا ہے کہ جس نے عمر بھر کھایا اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق ہی نہیں دیا اور اس اختلاف کی بنیاد اس بات پر ہے کہ رزق کے معنی میں اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت معتبر ہے اور یہ کہے کہ رازق صرف اللہ ہے اور یہ کہے کہ بندہ حرام کھانے کی بناء پر مذمت اور عقاب کا مستحق ہے اور جو چیز اللہ کی طرف منسوب ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مرتکب مذمت اور عقاب کا مستحق نہ ہوتا۔ جواب یہ ہے کہ یہ اپنے اختیار سے اس کے اسباب کو غلط استعمال کرنے کی وجہ سے ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ یہاں پر ایک اہم مسئلہ کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ یہ متفق علیہ بات ہے کہ حلال رزق ہے لیکن کیا حرام رزق ہے یا نہ تو اس میں ہمارا اور معتزلہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ حلال کی طرح حرام بھی رزق ہے جبکہ معتزلہ کے نزدیک صرف حلال رزق ہے حرام نہیں۔ شارح نے اشاعرہ کی طرف سے رزق کی دو تعریفیں نقل کی ہیں۔

پہلی تعریف: اسم لما يسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله۔ رزق اُس چیز کا نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے حیوان کے کھانے کے لئے مہیا کر رکھا ہے۔ اس تعریف پر غور کرنے سے معلوم ہو رہا ہے کہ اس کا اطلاق حلال اور حرام دونوں پر ہو سکتا ہے۔

دوسری تعریف: ما يتغذى به الانسان رزق وہ ہے جس سے حیوان غذا حاصل کرے۔

اس پر غور کرنے سے واضح ہے کہ رزق کا اطلاق حلال اور حرام دونوں پر صادق ہے تاہم دونوں تعریفوں کی آپس میں تقابلی جائزہ لیتے ہوئے شارح نے فرمایا کہ پہلی تعریف زیادہ بہتر ہے اور بہتری کی وجہ یہ ہے کہ اُس میں وضاحت کے ساتھ رزق کی نسبت اللہ کی طرف ہوئی ہے جب کہ رزق کی تعریف میں یہ اضافت معتبر ہے لہذا پہلی تعریف اولیٰ ہے۔

وعند المعتزلة الخ معتزلہ کی طرف سے بھی رزق کی دو تعریفیں منقول ہیں۔

پہلی تعریف: مملوك ياكله المالك۔

اس تعریف میں مملوك المجہول ملکاً کے معنی پر ہے اور جاعل اللہ کی ذات ہے کیونکہ مفہوم رزق میں اللہ کی طرف نسبت معتزلہ کے نزدیک بھی معتبر ہے لہذا معنی یہ ہوں گے کہ رزق وہ چیز ہے جس کا اللہ تعالیٰ کسی کو مالک بنا لیں۔ اس تعریف سے معلوم ہو رہا ہے کہ رزق وہ چیز ہوگی جس سے انتفاع کی شرعاً اجازت ہو اور حرام سے انتفاع کی شرعاً اجازت نہیں لہذا احرام رزق نہیں ہو سکتا۔

دوسری تعریف: مالا يمنع الانتفاع به یعنی رزق وہ چیز ہے جس کے انتفاع سے شریعت نہ روکے اور چونکہ حرام سے شریعت نے انتفاع ممنوع قرار دیا ہے لہذا اس دوسری تعریف کی رو سے بھی حرام رزق نہیں ہوگا۔

لیکن یرو علی الاول الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کی ذکر کردہ پہلی تعریف پر اعتراض ہے کہ چوپائے کسی چیز کے مالک نہیں ہوتے لہذا رزق کی پہلی تعریف کی رو سے یہ کہنا بڑے گام کہ چوپائے جس چیز کو کھاتے ہیں وہ رزق نہیں اور یہ بات انتہائی باطل اس لئے ہے کہ ارشاد ربانی ہے وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا۔

وعلی الوجہین الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کی دونوں تعریفوں پر اعتراض کرتا ہے کہ جو شخص زندگی بھر حرام کھاتا رہے اس کو اللہ تعالیٰ نے رزق ہی نہیں دیا کیونکہ حلال اُسے ملا نہیں اور حرام کو تم رزق مانتے نہیں لہذا یہ بندہ اللہ کا مرزوق ہی نہیں اور یہ نصوص قطعیہ کے سراسر خلاف ہے۔ ارشاد ربانی ہے وما من دابة فی الارض الا علی اللہ رزقہا۔

ومبني هذا الاختلاف الخ یہاں سے مصنف رحمہ اللہ حرام کے رزق ہونے اور نہ ہونے کے مسئلے کے بارے میں فرماتے ہیں کہ اس مسئلے کے درمیان اختلاف کی بنیاد تین مقدمات پر ہے۔ پہلا مقدمہ یہ ہے کہ رزق کی اضافت اللہ کی جانب ہوتی ہے۔ دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ حرام کھانے والا مستحق عذاب ہے۔ ان دو مقدمات میں معتزلہ اور ہمارے درمیان کوئی اختلاف نہیں۔ تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ جس چیز کی نسبت اللہ کی طرف ہو وہ قبیح نہیں ہو سکتی اور اس کا مرکب دنیا میں مذمت اور آخرت میں عذاب کا مستحق نہیں ہوگا۔ اس آخری مقدمے میں ہمارا معتزلہ کے ساتھ اختلاف ہے شارح نے جواب دیا۔

والجواب ان ذلك لسوء الخ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مرکب حرام اس بنیاد پر مستحق ذم و عقاب ہے کہ اس نے حصول رزق کے جائز اور مشروع اسباب کو چھوڑ کر ناجائز اور ممنوع اسباب اختیار کئے۔ اللہ تعالیٰ نے جو کچھ کیا وہ خلق ہے اور خلق ہر چیز کا حسن ہی ہے البتہ بندہ نے جو کچھ کیا وہ کسب ہے اور کسب حسن کا حسن اور قبیح کا قبیح ہے۔ شارح کی عبارت سے بظاہر چار مقدمات معلوم ہو رہے ہیں پہلا مقدمہ الاضافت دوسرا وانہ لا رازق الا اللہ تیسرا مقدمہ وان العبد اور چوتھا مقدمہ وما یکون مستندا لیکن یہ درحقیقت تین مقدمات ہیں اور ان چار میں سے دوسرا پہلے مقدمے کی تفسیر ہے بلکہ یہ ایک قسم کی عطف تفسیری ہے۔

﴿وَكُلٌّ يَسْتَوْفِي رِزْقَهُ لِنَفْسِهِ حَلَالًا كَانْ أَوْ حَرَامًا لِحَصُولِ الْغَلَّةِ بِهَمَّا جَمِيعًا﴾

ولا يتصور ان لا ياكل الانسان رزقه او ياكل غيره رزقه لان ما قدره الله تعالى غداء

شخص یجب ان یا کله ویمتنع ان یا کله غیره واما بمعنی الملك فلا یجتمع لہ۔

ترجمہ: اور ہر شخص اپنا رزق پورا پورے کر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام ہو (یہ عموم) دونوں سے تغذی حاصل ہونے (اور جس سے تغذی حاصل ہو دوسری تعریف کی رو سے اس کے رزق ہونے) کی وجہ سے ہے اور یہ ممکن نہیں کہ کوئی انسان اپنا رزق نہ کھائے یا اس کے رزق کو کوئی دوسرا کھالے اس لئے کہ جس چیز کو اللہ تعالیٰ نے کسی شخص کی غذا ہونا مقدر فرمایا ہے اس کا اسے کھانا واجب اور ضروری ہے اور دوسرے شخص کا اس کو کھانا محال ہے۔ بہر حال (اگر رزق) بمعنی ملک ہو (جیسا کہ معتزلہ کی تعریف میں ہے تو ایک شخص کے رزق کو دوسرے شخص کا کھالینا) محال نہ ہوگا۔

تشریح: یہ عبارت درحقیقت ایک حدیث پاک کی تشریح ہے۔ حضور ﷺ نے فرمایا الا ان نفسا لن تموت حتی تستكمل رزقها فاجملوا فی الطلب وتوكلوا علیہ۔ کوئی بندہ اُس وقت تک دیا سے نہیں جاسکتا جب تک کہ وہ رزق مقررہ ختم نہ کرے لہذا تم طلب رزق میں اختصار اور توکل سے کام لیا کرو۔ یا آپ یہ متن ایک اعتراض کا جواب بھی لے سکتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ سائل پوچھتا ہے کہ کیا یہ ممکن ہے کہ کوئی دنیا سے رخصت ہو اور وہ مقررہ رزق میں سے کچھ چھوڑے تو ماتن نے جواب دیا کہ نہیں جس کی تقدیر میں جتنا رزق ہے وہ اُسے ضرور کھا کر رہے گا چاہے حلال ہو یا حرام۔ اگر کوئی کہے کہ حرام کو رزق کیوں کہا گیا تو شارح نے جواب دیا لحصول التغذی بہ کیونکہ جس طرح حلال سے غذا کا حصول ممکن ہے ٹھیک اسی طرح حرام سے بھی ممکن ہے۔ شارح نے معتزلہ پر ایک قسم کی اعتراض کی ہے کہ آپ نے رزق کی تعریف ملوک یا کله المالك سے کی ہے یہ صحیح نہیں۔

واما بمعنی الملك فلا یجتمع کی یہ تعریف اس لئے صحیح معلوم نہیں ہو رہی ہے کہ ایک چیز جس کی ملکیت ہوتی ہے وہ نہیں کھاتا بلکہ دوسرا شخص کھالیتا ہے کبھی دوست کبھی رشتہ دار وغیرہ تاہم معتزلہ کی جانب سے یہ جواب ممکن ہے کہ جب مالک کے بجائے دوسرے شخص نے کھالیا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ وہ چیز مالک کا رزق نہیں تھا بلکہ کسی اور کا رزق تھا مملوک یا کله المالك میں یہ آخری قید صفت مقیدہ ہے جو کہ بمنزلہ شرط ہے۔

واللہ تعالیٰ یضل من یشاء ویہدی من یشاء بمعنی خلق الضلالة والاهتداء لانه

الخالق وحده و فی التقييد بالمشية اشارة الى ان ليس المراد بالهداية بيان طريق الحق لانه عام في حق الكل ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا او تسميته ضالا اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشيته تعالى نعم قد تضاف الهداية الى النبي صلى الله عليه وسلم مجازاً بطريق التسبيب كما يسند الى القرآن وقد يسند الاضلال الى الشيطان مجازاً كما يسند الى الاصنام ثم المذكور في كلام المشائخ ان الهداية عندنا خلق الاهتداء ومثل هذه الله فلم يهتد مجاز عن الدلالة والدعوة الى الاهتداء وعند المعتزلة بيان طريق الصواب و هو باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت ولقوله عليه السلام اللهم اهد قومي مع انه بين الطريق ودعاهم الى الاهتداء والمشهور ان الهداية عند المعتزلة الدلالة الموصلة الى المطلوب وعندنا الدلالة على طريق يوصل الى المطلوب سواء حصل الوصول او لم يحصل ﴿ ۳۰۸ ﴾ -

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ جس کو چاہتا ہے گمراہ کر دیتا ہے جس کو چاہتا ہے راہ راست پر لگا دیتا ہے اضلال خلق ضلالت اور ہدایت خلق اہتداء کے معنی میں ہے اس لئے کہ خالق صرف اللہ تعالیٰ ہے اور مشیت کی قید لگانے میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ہدایت سے طریق حق کا بیان کرنا مراد نہیں ہے اس لئے کہ وہ تو سب کے حق میں عام ہے اور نہ ہی اضلال سے بندہ کو ضال پانا یا اس کے ضال نام رکھنا مراد ہے کیونکہ اس کو اللہ کی مشیت پر معلق کرنا بے معنی بات ہے ہاں کبھی ہدایت کی نسبت نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سبب ہونے کی وجہ سے مجازاً کر دی جاتی ہے جس طرح قرآن کی طرف نسبت کر دی جاتی ہے اور انی اضلال کی نسبت شیطان کی طرف کی جاتی ہے جس طرح اصنام کی طرف کی جاتی ہے پھر مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ہدایت کے معنی خلق اہتداء کے ہیں اور ہدایہ اللہ فلم یہتد جیسی مثالوں میں مجازاً دلالت اور دعوت الی الہ اہتداء مراد ہے اور معتزلہ کے نزدیک ہدایت راہ صواب کا بیان کرنا ہے اور یہ باطل ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”انک لا تهدي من احببت“ کی وجہ سے اور آپ ﷺ کے ارشاد ”اللهم اهد قومي“ کی وجہ سے باوجود یہ کہ آپ راہ حق بیان کر چکے تھے اور انہیں راہ راست پر چلنے کی دعوت دے چکے تھے اور مشہور یہ ہے

کہ ہدایت معتزلہ کے نزدیک ایسی دلالت ہے جو مطلوب تک پہنچانے والی ہو اور ہمارے نزدیک وہ راستہ بتلا دینا ہے جو مقصود تک پہنچا دے چاہے یہو چننا تحقق ہو یا تحقق نہ ہو۔

تشریح: یہ متن درحقیقت ایک اعتراض مقدرہ کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کے تمام افعال کا خالق ہے مجملہ افعال کے ایک ہدایت اور گمراہی بھی ہے تو کیا ان کا خالق بھی اللہ تعالیٰ ہے؟ تو مصنف نے جواب دیا کہ وہی خالق ہدایت اور وہی خالق ضلالت ہے۔ یہاں پر معتزلہ اور اشاعرہ کا آپس میں اختلاف ہے۔ اشاعرہ کے نزدیک ہدایت کے معنی خلق طاعت اور خلق اعتداء کے ہیں اور اضلال کے معنی خلق ضلالت اور خلق معصیت کے ہیں جبکہ معتزلہ کا کہنا ہے کہ اگر طاعت اور معصیت کا خالق اللہ تعالیٰ ہوتا تو بندہ مستحق ثواب اور عقاب نہ ہوتا۔ لہذا انہوں نے انسان کو اپنے افعال اختیار یہ کا خالق مانا ہے اس مقام پر انہوں نے تاویل یہ کی کہ ہدایت کے معنی حق راستہ بیان کرنے کے ہیں اور اضلال کے معنی بندہ کو گمراہ پانا اور اس کا گمراہ نام رکھنا ہے۔

وفی التقييد بالمشية الخ یہ درحقیقت شارح معتزلہ کے لئے ہوئے معنی کی تردید کرنا چاہتے ہیں کہ اگر یہی مطلب ہے ہدایت سے تو پھر من رشاء کے قید کا کیا فائدہ کیونکہ حق راستہ کا بیان کرنا تو سب کے لئے عام ہے لہذا من رشاء کی قید معتزلہ کی تردید کی جاتی ہے۔

نعم قد تضاف الخ یہ معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر ایک اعتراض ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلق اعتداء کے ہیں تو پھر ہدایت کی نسبت قرآن اور نبی کی طرف کیسے کی جاسکتی ہے جبکہ قرآن کریم میں ہدایت کی نسبت قرآن کی طرف کی گئی ہے۔ اَنَّ هَذَا الْقُرْآنُ يَهْدِي لِلشيْءِ هِيَ اَقْوَمُ اِطْرَحْ نَبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ کی طرف بھی کی گئی ہے اِنَّكَ لَتَهْدِيْ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ۔

اسی طرح اگر اضلال کے معنی خلق ضلالت کے ہیں تو پھر اس کی نسبت اصنام کی طرف اور شیطان کی طرف کیسے کی گئی ہے جبکہ خالق ہدایت اور خالق ضلالت صرف اللہ ہی ہے تو جواب یہ ہے کہ چونکہ رسول اور قرآن خلق اعتداء کے لئے سبب ہیں اس لئے ان کی طرف مجازاً اسناد کی گئی ہے جبکہ مجاز کے چوبیس علاقوں میں سے ایک علاقہ سبب ہے ٹھیک اسی طرح شیطان اور بت خلق ضلالت کے اسباب ہیں تو اُن کی طرف مجازاً نسبت کی گئی ہے۔

ثم المذكور فی کلام المشائخ الخ

اشاعرہ کے مشائخ نے ہدایت کے یہی معنی لئے ہیں تو اس پر معتزلہ کی طرف سے اعتراض ہے کہ اگر ہدایت کے معنی خلق اجزاء کے ہیں تو ایسا نہیں ہونا چاہئے کہ اللہ تعالیٰ خلق اصحاء کر کے اور اصحاء کا وجود نہ ہو جیسا کہ عرب میں مشہور ہے ہداه اللہ فلم یہتد

اللہ تعالیٰ نے اُسے ہدایت دی مگر اُسے اصحاء حاصل نہ ہو لہذا ہدایت کے یہی معنی صحیح معلوم نہیں ہو رہے ہیں جب یہ معنی نہیں تو پھر اس کے معنی راہ حق کے بیان کرنے کے ہی متعین ہو گئے۔ شارح نے جواب دیا۔

مجاز عن الدلالة والدعوه الخ

کہ اس قسم کی مثالوں میں مجاز مرسل کے طور پر دعوت الی الاعتداء ہی مراد ہوگا مجاز مرسل میں ایک صورت یہ ہے کہ مسبب بول کر سبب مراد لی جائے تو دعوت الی الاعتداء سبب ہے اور ہدایت مسبب ہے تو مسبب بول کر سبب مراد لیا گیا ہے۔

وعند المعتزلہ بیان طریق الصواب الخ

معتزلہ کے نزدیک ہدایت کے معنی راہ حق کا بیان کرنا اس لئے ٹھیک نہیں کہ یہ کام تو حضور ﷺ کا فرض منصبی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے حضور ﷺ سے نفی فرمائی انک لا تہدی من احببت الخ اور حضور ﷺ کی یہ دعا کہ اللهم اهد قومی فانہم لا یعقلون یہ تحصیل حاصل ہوگا کیونکہ لاحق کے بیان کا کام تو پہلے سے حاصل ہوا۔ خلاصہ کلام یہ کہ یہ معنی لینا نا مناسب ہے ابھی تک جتنا بحث کیا گیا تو یہ وہ ہے جو کہ علم کلام کی کتابوں میں بیان کیا گیا ہے۔

اس کے علاوہ معتزلہ اور اہل سنت دونوں کا ایک قول اور ہے جو کہ دونوں کے ہاں معروف ہے معتزلہ کے نزدیک ہدایت سے مراد ایسی دلالت ہے جو بالفعل موصل الی المطلوب ہو اور ہمارے نزدیک ہدایت سے مراد ارادۃ الطريق ہے چاہے اس سے وصول الی المطلوب حاصل ہو یا نہ اما ثمود فہدیناہم فاستحبوا العملی علی الہدی کے اندر یہی معنی لیا جاتا ہے۔

معتزلہ کا کہنا ہے کہ جو چیز بندہ کے حق میں اصل و نفع ہے، دو حال سے خالی نہیں یا تو اللہ تعالیٰ کو اس کے اصل ہونے کا علم ہوگا، یا علم نہ ہوگا اگر علم ہے تو علم کا ہوتے ہوئے اس کا نہ دینا بخل ہوگا اور اگر علم نہیں ہے تو باری تعالیٰ کا جاہل ہونا لازم آئے گا اور دونوں باتیں جناب باری میں محال ہیں۔ لہذا اصل للعباد اللہ

تعالیٰ پر واجب ہے اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا انکار کرتے ہیں مگر یہ کہ یہاں جو وجوب کا قول ملتا ہے تو اس سے وجوب من اللہ مراد ہے نہ کہ وجوب علی اللہ جس کے معقولہ قائل ہیں۔

معقولہ کی تردید میں شارح نے پانچ دلیلیں ذکر فرمائی ہیں پہلی دلیل یہ کہ اگر صلح للعبد اللہ پر واجب ہوتا تو فقیر کا فرج دنیا کے اندر فقر کے عذاب میں مبتلا ہے اور آخرت میں جہنم کے عذاب میں مبتلا ہوگا پیدا نہ فرماتا کیونکہ اس کے حق میں عدم ہی اصل ہے لیکن اللہ نے ان دونوں کو پیدا کیا معلوم ہوا کہ اصل للعبد اللہ پر واجب نہیں۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد واجب ہوتا تو اسے بندہ کو ہدایت دینے اور طرح طرح کی بھلائیاں اور اس کے نفع کی چیزیں دینے کی وجہ سے شکر کا اور بندہ پر احسان جتانے کا حق نہ ہوتا کیونکہ واجب کی ادائیگی سے نہ شکر کا استحقاق ہوتا ہے نہ کسی پر احسان جتانے کا حق ہوتا ہے جس طرح کسی کی امانت اس کے مالک کو واپس کر دینے یا کسی کا اپنے اوپر واجب قرضہ ادا کر دینے سے شکر یا احسان جتانے کا حق نہیں ہوتا حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بندوں پر احسان جتلاتے ہوئے فرمایا ہے ”ہل اللہ یمُنُّ علیکم ان ھداکم للایمان“ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا شکر اس کے انعام کی بناء پر بالا جماع واجب ہے۔ معلوم ہوا کہ اصل للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں ہے۔

تیسری دلیل یہ کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد واجب ہوتا تو اللہ تعالیٰ ابو جہل کے مقابلہ میں نبی اکرم ﷺ پر احسان نہ جتلاتے کیونکہ یہ تو ہو نہیں سکتا کہ دونوں میں سے کسی کے حق میں ایک بات اصل و نفع رہی ہو لیکن اللہ نے نہ کیا ہو ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا اس لئے یہ ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے مقدور بھر دونوں میں سے ہر ایک کو وہ چیز عطا فرمائی جو اس کے حق میں اصل و نفع تھی پھر تو دونوں برابر ہوئے اور جب دونوں برابر ہوئے تو ابو جہل (۱) کے مقابلہ میں نبی اکرم ﷺ پر زیادہ احسان نہیں جتلاتا چاہئے حالانکہ نبی اکرم ﷺ پر زیادہ احسان جتلیا ہے معلوم ہوا کہ ”اصلح للعبد“ اللہ پر واجب نہیں۔

(۱) مکہ مکرمہ کا مشہور کافر ہے۔ اس کا اپنا نام عمر بن صفام ہے۔ حضور ﷺ کے انتہائی شخص دشمن تھے۔ جنگ بدر میں کفار کی طرف سے پیش پیش تھے۔ اسی جنگ میں مسلمانوں کے ہاتھوں مارے گئے۔

چوتھی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد واجب ہوتا تو گناہوں سے حفاظت نیکی کی توفیق مصائب کے ازالہ اور زیادتی رزق وغیرہ کا اللہ تعالیٰ سے سوال کرنا بے معنی ہوگا کیونکہ جب ایک چیز اللہ تعالیٰ نے کسی کو نہیں دی تو اس سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ وہ چیز اس کے حق میں اصل نہیں تھی ورنہ اللہ تعالیٰ واجب کی ادائیگی فرماتے اور وہ چیز ضرور عطا فرماتے لیکن جب نہیں عطا فرمائی تو معلوم ہوا کہ وہ چیز اس کے حق میں اصل نہیں بلکہ مفسدہ اور مضرت تھی جس کا ترک کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب تھا ایسی صورت میں اس چیز کی دعا کرنا بے معنی ہوگا حالانکہ تمام انبیاء علیہ السلام اور اولیاء کا مذکورہ چیزوں کی دعا پر اجماع ہے اور احادیث میں بھی مذکورہ چیزوں کی دعائیں موجود ہیں معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد واجب نہیں ہے۔

پانچویں دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد واجب ہو تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آئے گا اس لئے کہ یہ ہو نہیں سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی قدرت کے اندر کوئی ایسی چیز ہو جو بندہ کے حق میں اصل ہو مگر بندہ کو نہ دیا ہو ورنہ اللہ کا تارک واجب ہونا لازم آئے گا اور یہ تمہارے نزدیک بھی باطل ہے سو جب اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی بھی اصل للعبد باقی نہ رہے گا تو اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا لازم آیا اور اللہ تعالیٰ کی قدرت کا متناہی ہونا باطل ہے لہذا اللہ تعالیٰ پر اصل للعبد کا واجب ہونا بھی باطل ہے۔

﴿وَلَعَمْرِيْ اِنْ مَفْسَدٌ هٰذَا الْاَصْلُ اَعْنٰی وَجوبِ الْاَصْلِحِ بَلْ اَكْثَرُ اَصُوْلُ الْمَعْتَزِلَةِ

اظهر من ان يخفى' واكثر من ان يحصى' وذلك لقصور نظرهم فى المعارف الالهية ورسوخ قياس الغائب على الشاهد فى طباعهم وغاية تشبيهم فى ذلك ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها وجوابه ان منع ما يكون حق المانع وقد ثبت بالادلة القطعية كرمه وحكمته وعلمه بالعواقب يكون محض عدل وحكمة ثم لَيْتَ شجرى ما معنى وجوب الشئى على الله تعالى اذ ليس معناه استحقاق تاركه الدم والعقاب وهو ظاهر ولا لزوم صدوره عنه بحيث لا يتمكّن من الترك بناء على استلزامه محالا من سفه او جهل او عبث او بخل او نحو ذلك لانه رفض بقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة الظاهرة العوارف۔

ترجمہ: اور میری زندگی کی قسم اس اصل یعنی وجوب اصل بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد

بہت واضح اور بے شمار ہیں اور یہ خدائی معارض میں ان کی کوتاہ نظری اور ان کی طبیعتوں میں عالم شاہد پر خدا کی غائب ذات کو قیاس کرنا راسخ ہونے کی وجہ سے ہے اور اس مسئلہ میں ان کا آخری مسئلہ یہ ہے کہ ترک اصلج بخل اور جہل ہے اور اس کا جواب یہ ہے کہ ایسی چیز کا نہ دینا جو نہ دینے والے کا حق ہو۔ دراصل حالیکہ دلائل قطعیہ سے اسکا کریم ہونا تکلیف ہونا عواقب سے باخبر ہونا ثابت ہے محض عدل اور حکمت ہے پھر کاش کہ میں جان لیتا کہ اللہ پر کسی واجب ہونے کا کیا معنی ہے کیونکہ اس کا معنی تارک کا مستحق ذم و عقاب ہونا تو ہو نہیں سکتا اور یہ ظاہر ہے اور نہ ہی اس سے اس کے صدور کو اس طرح لازم ہونا ہو سکتا ہے کہ محال مثلاً سفاہت یا جہالت یا عیث یا بخل وغیرہ کو مستلزم ہونے کی بناء پر وہ ترک پر قادر نہ ہو اس لئے کہ یہ اختیار کہ قاعدہ کو ترک کرنا اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہونا ہے جس کا فاسد ہونا ظاہر ہے۔

تشریح: لَعْمَوِی الخ لام اور عین کے فتنہ اور عین کے سکون کے ساتھ ہے عمر خواہ عین کے فتنہ کے ساتھ ہو یا ضمہ کے ساتھ دونوں کے معنی زندگی کے ہیں البتہ قسم کے موقع پر صرف عین کے فتنہ کے ساتھ ہی مستعمل ہے پھر لعمری مبتداء ہے اور خبر مخذوف ہے تقدیر عبارت ہے ”لعموی مقسم بہ“ میری زندگی کی قسم ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر اصلج للعبد کے واجب ہونے کا مسئلہ ہی نہیں بلکہ معتزلہ کے اکثر اصول کے مفاسد بے شمار ہیں اور معتزلہ سے یہ غلطیاں اس بناء پر ہوتی ہیں کہ انہیں اللہ کی ذات اور صفات کی صحیح معرفت حاصل نہیں اور ان کی طبیعتوں اور ذہنوں میں اللہ کی غائب ذات کو عالم شاہد پر قیاس کرنا راسخ ہے چنانچہ جب انہوں نے دیکھا کہ غلام کے حق میں جو چیز اصلج ہو آقا کا اسے وہ چیز نہ دینا عقلاً قبیح ہے تو کہا کہ اللہ تعالیٰ کا بھی اصلج للعبد نہ دینا قبیح ہے۔ اس لئے اصلج للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے معتزلہ کی آخری دلیل یہ ہے کہ اصلج للعبد کا ترک کرنا اگر یہ جاننے کے باوجود ہے کہ فلاں چیز بندہ کے حق میں اصلج ہے تو یہ بخل ہے اور اگر نہ جاننے کی وجہ سے ہے تو جہل ہے اور اللہ تعالیٰ بخل اور جہل دونوں سے پاک ہے اس بناء پر اللہ تعالیٰ اصلج للعبد کا تارک نہیں ہو سکتا اور اس پر اصلج للعبد واجب ہو گا۔ شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ جب دلائل قطعیہ سے اللہ کا کریم ہونا اور تکلیف ہونا اور تمام کاموں کے انجام سے واقف ہونا ثابت ہے تو اس کا ایسی چیز کا دینا جو بندہ کا نہیں بلکہ اسی کا حق ہے محض عدل اور حکمت پر مبنی ہو گا۔

نہ لیست شعری الخ شعر بفتح الهمین بمعنی علم ہے اور لیست کی خبر مخذوف ہے تقدیر عبارت ہے لیست علمی حاصل یعنی کاش کہ مجھے بھی معلوم ہو جاتا کہ آخر اللہ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کیا معنی ہے۔ استفہام انکاری ہے یعنی اللہ تعالیٰ پر کسی چیز کے واجب ہونے کا کوئی معنی نہیں اس لئے کہ یہاں وجوب کا یہ معنی تو ہو نہیں سکتا کہ اس کا تارک مستحق ذم و عقاب ہو اور یہ ظاہر ہے کیونکہ یہ معنی وجوب شرعی کا ہے اور وجوب شرعی تکلیف کی فرع ہے اور اللہ تعالیٰ احکام کے مکلف نہیں اور اللہ پر کسی چیز کے وجوب کا یہ معنی بھی نہیں ہو سکتا ہے کہ اس چیز کا اللہ تعالیٰ سے صادر ہونا اس طرح سے لازم ہو کہ اس کے ترک پر قادر ہی نہ رہے کیونکہ اس صورت میں لازم آئے گا کہ اللہ تعالیٰ فاعل مختار نہ ہو بلکہ فاعل موجب یعنی فاعل بے اختیار ہو اور قاعدہ اختیار یعنی اللہ تعالیٰ کے فاعل مختار ہونے کو جو اہل حق کا مذہب ہے ترک کرتا ہے اور اس فلسفہ کی طرف مائل ہوتا ہے جس کا غلط ہونا ظاہر ہے کیونکہ باری تعالیٰ کا فاعل موجب ہونا فلاسفہ کا مذہب ہے۔

﴿وَعَذَابُ الْقَبْرِ لِلْكَافِرِينَ وَلِبَعْضِ عَصَاةِ الْمُؤْمِنِينَ خَصَّ الْبَعْضُ لَانْ مِنْهُمْ مَنْ

لَا يُرِيدُ اللَّهُ تَعَالَىٰ تَعْذِيبَهُ فَلَا يُعَذَّبُ وَتَنْعِيمُ أَهْلِ الطَّاعَةِ فِي الْقَبْرِ بِمَا يَعْلَمُهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ

وَبِرِيدِهِ وَهَذَا أَوَّلِي مِمَّا وَقَعَ فِي عَامَةِ الْكُتُبِ مِنَ الْاِقْتِصَارِ عَلَى الْبَاقِ عَذَابُ الْقَبْرِ دُونَ

تَنْعِيمِهِ بِنَاءً عَلَى اَنْ النُّصُوصَ الْوَارِدَةَ فِيهِ أَكْثَرُ وَعَلَى اَنْ عَامَةَ أَهْلِ الْقُبُورِ كُفَرَاءُ وَعَصَاةُ

فَالْتَعَذِيبُ بِالذِّكْرِ أَجْدَرُ وَسَوَالُ مُنْكَرٍ وَنَكِيرٍ وَهُمَا مُلْكَانِ يَدْخُلَانِ الْقَبْرَ فَيَسْأَلَانِ الْعَبْدَ

عَنْ رَبِّهِ وَعَنْ دِينِهِ وَعَنْ نَبِيهِ قَالَ السَّيِّدُ أَبُو الشَّجَاعِ اَنْ لِلصَّبِيَّانِ سَوَالًا وَكَذَا لِلنَّبِيِّيْنَ

عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عِنْدَ الْبَعْضِ ثَابِتٌ كُلٌّ مِنْ هَذَا الْأُمُورِ بِالْأَدْلَالِ السَّمْعِيَّةِ لِأَنَّهَا أُمُورٌ مُمَكَّنَةٌ

أَخْبَرَ بِهَا الصَّادِقُ عَلِيُّ مَا نَطَقْتُ بِهِ النَّصُوصُ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى النَّارُ يُعْرَضُونَ عَلَيْهَا غُدُوًّا

وَعَشِيًّا وَيَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى اُغْرِقُوا

فَادْخُلُوا نَارًا وَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَزْهَوْا عَنِ الْبَوْلِ فَإِنَّ عَامَةَ عَذَابِ الْقَبْرِ

مِنْهُ وَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى يَنْبَغِي اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ نَزَلَتْ فِي عَذَابِ الْقَبْرِ إِذَا قِيلَ لَهُ

مِنْ رَبِّكَ وَمَا دِينُكَ وَمَنْ نَبِيِّكَ فَيَقُولُ رَبِّي اللَّهُ وَدِينِيَ الْإِسْلَامُ وَنَبِيِّي مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ

عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا أَقْبَرَ الْمَيِّتُ أَنَّهُ مُلْكَانِ اسْوَدَانِ أَزْرَقَانِ يُقَالُ لِأَحَدِهِمَا

المنكر وللآخر النكير الى آخر الحديث وقال عليه السلام القبر روضة من رياض الجنة او حضرة من حفر النيران وبالجملة الاحاديث في هذا المعنى وفي كثير من احوال الآخرة متواتره المعنى وان لم يبلغ احادها حد التواتر۔

ترجمہ: اور کافروں اور بعض گنہگار مومنین کو قبر میں عذاب ہوتا (عذاب قبر کو) بعض (گنہگار مومنین) کے ساتھ اس لئے خاص کیا ہے کہ بعض گنہگار مومنین کو اللہ تعالیٰ عذاب نہیں دیتا چاہے گا تو انہیں (قبر میں) عذاب نہ ہوگا۔ اور قبر میں اہل طاعت کو وہ نعمتیں دیا جاتا جسے اللہ تعالیٰ جانتے ہیں اور جو اللہ تعالیٰ دیتا چاہیں گے اور یہ (مجمع اہل طاعت کا ذکر) بنسبت اس کے جو (علم کلام کی) عام کتابوں میں ہے یعنی صرف عذاب قبر کے بیان پر اس بناء پر اکتفاء کرنے سے اوٹی ہے کہ اس بارے میں وارد نصوص زیادہ ہیں اور اس بناء پر کہ زیادہ تر اہل قبر کا فرور تا فرمان ہیں لہذا تعذیب ذکر کئے جانے کے زیادہ لائق ہیں اور منکر و نکیر کا سوال کرنا اور یہ دو فرشتے ہیں جو قبر میں آکر اس کے رب اس کے دین اور اس کے نبی ﷺ کے بارے میں پوچھتے ہیں۔ سید ابو الشجاع نے کہا کہ بچوں سے بھی سوال ہوتا ہے اسی طرح بعض کے نزدیک انبیاء علیہ السلام سے بھی (یہ ساری چیزیں) دلائل سمعیہ سے ثابت ہیں کیونکہ یہ سب باتیں (فی نفسہ) ممکن ہیں۔ مخبر صادق نے ان کی خبر دی ہے جیسا کہ نصوص ناطق ہیں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ (آل فرعون) آگ کے سامنے صبح و شام پیش کئے جاتے ہیں اور قیامت کے روز فرشتوں کو حکم ہوگا کہ آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں کہ وہ غرق کر دیئے گئے اور فوراً آگ میں ڈال دیئے گئے اور نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ عذاب قبر اس کی وجہ سے ہوتا ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ مومنین کو قول ثابت پر جما دے گا۔ یہ آیت عذاب قبر کے سلسلہ میں نازل ہوئی ہے جب بندہ سے پوچھا جائے گا کہ تیرا رب کون ہے اور تیرا دین کیا ہے اور تیرا نبی کون ہے تو بندہ کہے گا کہ میرا رب اللہ تعالیٰ اور میرا دین اسلام اور میرے نبی حضرت محمد ﷺ ہیں اور نبی کریم ﷺ نے ارشاد فرمایا کہ جب میت کو دفن کر دیا جاتا ہے تو اس کے پاس دو فرشتے آتے ہیں جو سیاہ اور نیلی آنکھ والے ہوتے ہیں ان میں سے ایک کو منکر اور دوسرے کو نکیر کہا جاتا ہے الی آخر الحدیث۔ اور

آپ ﷺ نے فرمایا کہ قبر جنت کی پھلواڑوں میں سے ایک پھلواڑی ہے یا جہنم کے گڑھوں میں سے ایک گڑھا ہے۔ بہر حال اس مضمون کے بارے میں اور آخرت کے بہت سے احوال کے بارے میں احادیث معنی کے اعتبار سے متواتر ہیں اگرچہ ان کی جزئیات خبر واحد ہے۔

تشریح: اس بحث کی ضرورت اس طرح پڑی کہ معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر سے انکار کیا تو ان کے اس باطل نظریے کی زہریلا اثرات عام مسلمانوں پر پڑنے کا خطرہ اُسی وقت کے علماء کو محسوس ہوا۔ پس انہوں نے اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کر کے مسلمانوں کی رہنمائی فرمائی تو گویا اس عبارت سے مقصود اپنے عقیدے کا بیان اور ساتھ ساتھ معتزلہ کی تردید ہے۔

انسان چار قسم کی زندگی سے گزرتا ہے ماں کے پیٹ سے ہو الٰہی آخر حکم من بطون امہاتکم لا تعلمون شیناً۔ (۲) دنیا سے۔ (۳) موت سے لے کر قیامت تک۔ اس زندگی کو عالم برزخ بھی کہتے ہیں۔ (۴) محشر سے لے کر ابدالآباد تک۔ پہلی اور دوسری قسم کی زندگی میں کسی کا کوئی اختلاف نہیں لہذا اُس کو زیر بحث لانے کی ضرورت ہی نہ پڑی جبکہ تیسری اور چوتھی قسم کی زندگی میں بعض لوگوں کا اختلاف ہے اسی لئے اس پر بحث کی ضرورت پڑی۔ لہذا تیسری قسم کی زندگی جو کہ عالم برزخ ہے۔ اس کے بارے میں فرمایا کہ یہ زندگی محیم اور تعذیب کے تمام احوال کے ساتھ حق اور سچ ہے۔

اگلا بحث یہ ہے کہ عالم برزخ کی زندگی میں محیم اور تعذیب روح پر ہوتا ہے یا بدن اور روح دونوں پر؟ اسی سلسلے میں علماء کرام کے تین آراء ہیں کہ عذاب قبر کا تعلق صرف بدن انسانی کے ساتھ ہے دوسری رائی یہ ہے کہ عذاب قبر کا تعلق صرف روح انسان کے ساتھ ہے لیکن علماء اہل سنت کا صحیح عقیدہ یہ ہے کہ محیم اور تعذیب دونوں کا تعلق روح اور بدن دونوں کے ساتھ ہے۔

وعذاب القبر السخ میں اضافت ظرفی ہے یعنی عذاب فی القبر۔ یا عبارت بخذف مضاف ہے وعذاب اہل القبر للکافرین میں الف لام استغراقی ہے۔ لہذا عذاب قبر تمام کفار کے لئے ہے ان میں کچھ بھی استثناء نہیں ہے۔ حض البعض یہ ایک اعتراض کا جواب ہے وہ یہ ہے کہ متون میں اختصار ہوا کرتی ہے لہذا عبارت یوں ہونا چاہئے تھا وعذاب القبر للکافرین ولعصاة المؤمنین۔ لہذا بعض کا کہہ کس لئے لایا؟ تو جواب یہ ہے کہ بعض مؤمن جو کہ گناہ گار ہیں تو بہ واستغفار کے ساتھ اللہ تعالیٰ اُن کو معاف

فرمائیں گے جس طرح بعض گناہ گار مومن مردوں کو عذاب دیا جائے گا اسی طرح بعض گناہ گار عورتوں کو بھی عذاب قبر دیا جائے گا لیکن یہاں مردوں کا تذکرہ تغلیباً کیا گیا۔ بعض اعمال ایسے ہیں جو کہ عذاب قبر کا ذریعہ بن جاتے ہیں ان میں پیشاب سے خود کو نہ بچانا اور پھلخوری کو خاص دخل ہے جبکہ بعض اعمال عذاب قبر سے حفاظت کا ذریعہ ہے جن میں سورۃ تبارک الذی اور سورۃ الم مسجدہ کی تلاوت شامل ہے۔

قبر یا برزخ کے عذاب پر دلیل قرآن کی آیات میں سے یہ آیت ہے جو آل فرعون کے بارے میں ہے ”النار یعرضون علیہا غدواً وعشیاً و یوم تقوم الساعۃ اذ یدخلوا الی فرعون اشد العذاب“ جب استدلال یہ ہے کہ یوم تقوم الساعۃ کا عطف غد و عشیاً پر ہو رہا ہے اور عطف مغایرت بین المعطوف والمعطوف علیہ کا مقتضی ہے۔ اس بناء پر غدو اور عشی سے روز قیامت سے پہلے کے صبح و شام مراد ہوں گے اور آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ قیامت سے پہلے یعنی عالم برزخ میں صبح و شام آل فرعون کو عذاب دیا جاتا ہے اور قیامت کے دن (فرشتوں کو حکم ہوگا کہ) آل فرعون کو سخت عذاب میں ڈالو۔

اسی طرح ارشاد خداوندی ہے ”اغرقوا فساد خلوا نارا“ جبہ استدلال یہ ہے کہ کلام عرب میں فاء تعقیب بلا مہلت کے لیے آتا ہے یعنی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ معطوف کا وجود معطوف علیہ کے فوراً بعد ہے تو اب معنی ہوں گے کہ وہ لوگ (قوم نوح) غرق کئے جانے کے فوراً بعد عذاب میں مبتلا کر دیئے گئے۔ اور ظاہر ہے کہ غرق کئے جانے کے بعد وہ ابھی عالم برزخ میں ہیں۔ اس سے معلوم ہوا کہ برزخ میں عذاب ہوتا ہے۔ اسی طرح حدیث استنزیہ عن البول۔ الی آخر الحدیث میں عذاب قبر کی صراحت ہے نیز حدیث پاک ”القبور روضۃ من ریاض الجنۃ او حفرة من حفرة النار“ میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کی خبر موجود ہے کیونکہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ قبر کسی کے حق میں جنت کی پھلکاری ہے کہ اس کو جنت کی نعمتیں وہاں مل رہی ہیں اور کسی کے حق میں جہنم کا گڑھا ہے کہ وہاں اس کے عذاب کا سامان موجود ہے۔

اسی طرح شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے ”ہل احياء عند ربهم یرزقون“ نعیم قبر کی دلیل ہے اور متعدد احادیث میں سوال نکیرین کی صراحت موجود ہے۔ سوال نکیرین پر ایک شبہ یہ ہوتا ہے کہ دو فرشتے ایک ہی وقت میں تمام مردوں سے مختلف مقامات میں کیسے سوال کر سکتے ہیں اس شبہ کا جواب یہ ہے

کہ ایسا ممکن ہے کہ وہ فرشتے ایک ہی وقت میں ایک جہت کے تمام مردوں سے سوال کریں اور ہر مردہ اپنے کو مخاطب سمجھ کر جواب دے پھر یہ فرشتے اپنے خدا داد قوت تمیزی کے ذریعہ ہر مردہ کا جواب الگ الگ جان لیں۔

وعذاب القبر الخ یعنی وہ عذاب جو موت کے بعد حشر سے پہلے ہوگا خواہ میت کو قبر میں دفنایا جائے یا نہ دفنایا جائے لیکن چونکہ عام طور پر بالخصوص ادیان سادیہ والوں کے یہاں میت کو قبر میں دفنایا جاتا ہے اس بناء پر عذاب کی اضافت قبر کی طرف کر دی گئی۔

وهذا اولى الخ یعنی صرف عذاب قبر پر اکتفاء کرنے کے مقابلہ میں عذاب قبر اور نعیم قبر دونوں کو ماتن کا ذکر کرنا اولیٰ ہے اور وجہ اولویت یہ ہے کہ شریعت کا مزاج ترغیب اور ترہیب دونوں کو ساتھ ساتھ لے کر چلنے کا ہے یا اس بناء پر اولیٰ ہے کہ نعیم قبر انبیاء علیہ السلام اور صالحین کے لئے ہے لہذا اس کا ترک کرنا مناسب نہیں۔

وهما ملکان الخ بعض نے کہا کہ متعین طور پر دو ہی فرشتے سوال کے لئے مامور ہیں اور بعض نے کہا کہ ہو سکتا ہے سوال کرنے والے فرشتے بہت سے ہوں جن میں بعض کا نام منکر اور بعض کا نام نکیر ہو ہر میت کے پاس ان میں سے دو فرشتے سوال کے لئے بھیجے جاتے ہوں جس طرح ہر شخص کے کاتب اعمال فرشتے دو ہیں۔

قال السيد ابو الشجاع الخ صحیح یہ ہے کہ اطفال مومنین پر نہ عذاب قبر ہے اور نہ ان سے نکیر کا سوال ہوگا اسی طرح صحیح یہ ہے انبیاء علیہ السلام سے نکیرین کا سوال نہ ہوگا کیونکہ جب امت کے بعض صلحاء سے اترے حدیث سوال نکیرین نہ ہوگا تو نبی سے بدرجہ اولیٰ نہ ہوگا۔ (۱)

نزولت فی عذاب القبر الخ عذاب قبر سے ذکر الخاص و ارادة العام کے طور پر احوال قبر مراد ہیں۔
يقال باحدہما المنکر الخ منفتح التاف اسم مفعول ہے نکیر بروزن فعیل اسم مفعول ہی کے معنی میں

(۱) علماء احناف کے مشہور عالم سید ابوالشجاع فرماتے ہیں کہ بچوں سے بھی سوال ہوگا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں کہ جب بچوں سے سوال ہوگا تو ان کو قتل کا مل دی جائے گی جبکہ جمہور کے نزدیک بچوں سے سوال نہیں ہوگا کہ وہ غیر مکلف ہیں۔ علامہ سیوطی، ابن حجر عسقلانی اور علامہ نسفی رحمہ اللہ نے اس کو ترجیح دی ہے۔

ہے تو دونوں کے معنی اجنبی اور غیر معروف کے ہوئے جبہ تشبیہ یہ ہے کہ ان کی پیدائش اور بناوٹ انسانوں اور جانوروں میں کسی کے مشابہ نہ ہونے کے سبب وہ پہچانے نہ جاسکیں گے۔ علماء شافعیہ میں سے ابن یونس کا کہنا ہے کہ منکر اور کبیر کفار اور فساق کے فرشتے ہیں جبکہ مومنوں کے فرشتے مہر اور بشر ہیں۔

﴿وانکر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض لان الميت جماد لا حیوة له ولا ادراك فتعذبه محال والجواب انه يجوز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء او في بعضها نوعاً من الحيوة قدر ما يدرك اكم العذاب اولدة التنعيم وهذا لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه ولا ان يتحرك ويضطرب او يرى اثر العذاب عليه حتى ان الغريق في الماء والماکول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهواء يعذب وان لم نطلع عليه ومن تأمل في عجائب ملكه وملكوته و غرائب قدرته وجبروته لم يستبعد امثال ذلك فضلاً عن الاستحالة﴾۔

ترجمہ: اور بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر کا انکار کیا ہے کیونکہ میت بے جان و بے حس جسم ہے نہ اس میں حیات ہے اور نہ کسی قسم کا ادراک۔ لہذا اس کو عذاب دینا محال ہے اور جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں حیات کی ایک خاص قسم اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا معیصم کی لذت کا ادراک کر سکے اور یہ بدن کی طرف روح کے لوٹائے جانے کو مستلزم ہے اور نہ اس بات کو کہ وہ حرکت کرے یا ترپے یا اس پر عذاب کا اثر دکھائی دے حتیٰ کہ پانی میں ڈوبنے والے اور جانوروں کے پیٹ میں ہضم ہو جانے والے اور فضاء میں سولی دے جانے والے کو عذاب ہوتا ہے اگرچہ ہم اس پر مطلع نہیں ہوتے اور جو اللہ تعالیٰ کے ملک اور اس کی سلطنت کے عجائبات اور اس کی انوکھی قدرت اور عظمت میں غور کرے گا وہ ان جیسی باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا چہ جائیکہ محال سمجھے۔

تشریح: بعض معتزلہ اور روافض نے عذاب قبر اسی طرح نعیم قبر کا اس بناء پر انکار کیا کہ میت بے جان اور بے حس جسم ہے نہ اس کے اندر حیات ہے اور نہ علم و ادراک کیونکہ علم و ادراک ذی حیات جسم کا خاصہ ہے سو جب اس کو نہ تکلیف و الم کا احساس و ادراک ہو سکتا ہے نہ راحت و لذت کا تو اس کی تعذیب و بمعیصم

محال ہے۔ اس کا جواب ایک تو یہ ہے کہ تعذیب و محنم دونوں امر ممکن ہیں جس کی مقرر صادق نے متعدد نصوص میں خبر دی ہے اور مقرر صادق جس امر ممکن کی خبر دے وہ صحیح ہے اور اس پر بلا تاویل ایمان لانا فرض ہے۔ ہاں اگر مقرر صادق کسی ایسے امر کی خبر دے جو ظاہراً محال ہے تو اس کا محال ہونا اس بات کی دلیل ہوگی کہ ظاہری معنی مراد نہیں اور اس صورت میں تاویل کی گنجائش ہوگی۔ نیز زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ عذاب قبر امر خارق عادت ہے لیکن خوارق عادت بھی ممکن ہیں ان کا انکار نہیں کیا جاسکتا۔ رہا منکرین کا یہ کہنا کہ میت بے جان جسم ہے اس کو عذاب کی تکلیف یا محنم کی لذت کا ادراک اور شعور نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قادر ہیں وہ ایسا کر سکتے ہیں کہ وہ میت کے جسم کے تمام اجزاء میں یا بعض اجزاء میں ایک خاص قسم کی حیات اتنی مقدار میں پیدا فرمادیں جس سے وہ عذاب کی تکلیف یا محنم کی لذت کا ادراک کر سکے جیسا کہ شہداء کے بارے میں ارشاد خداوندی ہے ”ہل احياء“ میں یہی خاص قسم کی حیات مراد ہے۔ اور اس حیات خاصہ کے لئے بدن کی طرف روح کا لوٹنا لازم نہیں کہ حشر سے پہلے ایک اور موت کا سامنا کرنا پڑے جس کے بعد حشر ہو کیونکہ اعادہ روح حیات کاملہ کے لئے ضروری ہے۔ حیات خاصہ کے لئے اعادہ روح ضروری نہیں بلکہ اس کی صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ روح کا بدن کے ساتھ بدن سے دور کسی دوسرے عالم میں ہوتے ہوئے بھی تعلق قائم رہے جس کی بناء پر ایک خاص حیات اتنی مقدار میں بدن کو حاصل ہو جائے جس سے لذت و الم کا ادراک کر سکے۔

رہا منکرین کا یہ شبہ کہ جو شخص پانی میں ڈوب کر مر گیا ہو اور مرنے کے بعد بھی پانی میں ڈوبا ہوا ہو۔ اس کو آگ کا عذاب محال ہے کیونکہ آگ پانی میں بجھ جائے گی اسی طرح جس شخص کو کسی درندہ جانور نے کھالیا اس کو بھی آگ کے ذریعے عذاب دینا محال ہے ورنہ درندے کا پیٹ جل جاتا اسی طرح جس شخص کو فضاء میں سولی دی گئی اگر اس کو عذاب ہوتا تو وہ حرکت کرتا ترچتا یا اور کوئی اثر عذاب کا اس پر دکھائی دیتا حالانکہ ان باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارا کسی چیز کو نہ دیکھنا کسی چیز کے نہ ہونے کی دلیل نہیں آسب زدہ کو جن دکھائی دیتا ہے مگر ہم کو دکھائی نہیں دیتا۔ حضرت جبرائیل نبی کریم ﷺ کو دکھائی دیتے تھے مگر حاضرین صحابہ کو دکھائی نہیں دیتے تھے سو یا جو شخص خواب میں مختلف چیزیں دیکھتا ہے اور خواب میں ہنستا روتا اور چیختا چلاتا ہے اور بھاگتا ہے مگر پاس والے کو کچھ پتہ نہیں چلتا۔ اسی طرح میت کو

عذاب ہونے کیلئے ہمیں اس کا دکھائی دینا ضروری نہیں کیونکہ اس عذاب کا تحقق عالم غیب سے ہے۔ جس کے اور اک کیلئے عقل اور اس عالم شاہد کے حواس نا کافی ہیں اس کے عم کا ذریعہ صرف اور صرف وحی الہی ہے اور جس شخص کو اللہ تعالیٰ کی قدرت کاملہ کا یقین ہوگا وہ مذکورہ باتوں کو بعید بھی نہ سمجھے گا محال سمجھنا تو بہت دور کی بات ہے۔

﴿واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين امور الدنيا والآخرة الفردھا بالذکر ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر وتفصيل ما يتعلق بامور الآخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها الصادق ونطق بها الكتاب والسنة فتكون ثابتة وصرح بحقیة کل منها تحقیقاً و تاکیداً واعتناءً بشانہ فقال والبعث وهو ان یبعث اللہ تعالیٰ الموتی من القبور بان یجمع اجزاء هم الاصلیة و یعد الارواح الیھا حق لقوله تعالیٰ ثم انکم یوم القيامة تبعثون وقوله تعالیٰ قل یحیھا الذی انشاھا اول مرة الی غیر ذالک من النصوص القاطعة الناطقة بحشر الاجساد﴾

ترجمہ: اور جاننا چاہئے کہ جب احوال قبر ان احوال میں سے ہیں جو امور دنیا اور آخرت کے درمیان ہیں تو ان کو مستقل طور پر علیحدہ ذکر کیا پھر حشر کے حق ہونے اور ان چیزوں کی تفصیلات بیان کرنے میں مشغول ہوئے جو امور آخرت سے تعلق رکھتے ہیں اور سب کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی ممکن باتیں ہیں جن کی خبر صادق نے خبر دی اور جن کو کتاب و سنت نے بیان کیا ہے۔ لہذا یہ باتیں ثابت ہیں اور تحقیق اور تاکید اور اہمیت شان ظاہر کرنے کی غرض سے ہر ایک کے حق ہونے کی صراحت کی چنانچہ فرمایا اور بعث یعنی اللہ تعالیٰ کا مردوں کو ان کے اجزاء اصلیہ کو جمع کر کے اور ان کی طرف ان کی ارواح کو واپس کر کے قبروں سے زندہ اٹھانا حق اور ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ثم انکم یوم القيامة تبعثون اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد قل یحیھا الذی انشاھا اول مرة، اور ان کے علاوہ ایسے نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو حشر اجسام پر دلالت کرنے والے ہیں۔

تشریح: شارح کا مقصود تو بنیادی طور پر آئندہ متن کے لئے ایک تمہید باندھنا ہے لیکن ساتھ ساتھ دفع اعتراض کر رہے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ قبر آخرت کی منازل میں سے ایک منزل ہے اس کا تذکرہ احوال

آخرت کی ضمن میں ہونا کافی تھا لہذا جدا ذکر کرنے کی کیا ضرورت پڑی؟

شارح نے جواب دیا کہ قبر دنیا اور آخرت کے درمیان ایک ایسا عالم ہے جس کا دنیا کے ساتھ بھی تعلق اور آخرت کے ساتھ بھی تعلق ہے اور دونوں کے درمیان ایک پل کی طرح ہے جیسا کہ عرب کے ہاں مشہور ہے ”الموت جسر یوصل الحبيب الى الحبيب“ لہذا اس کو علیحدہ ذکر کیا۔

دلیل الکمل الخ اس عبارت میں دلائل عقلیہ اور نقلیہ کی طرف ایک اجمالی اشارہ ہے۔

و صرح بحقیقۃ الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ متون میں اختصار ہوا کرتا ہے چاہے تھا کہ وزن، عذاب قبر اور بعث وغیرہ کا ذکر کر کے آخر میں حق کہتے تو یہ سب کے لئے خبر ہوتا اور وہ معطوف اور معطوف علیہ ل کر مبتدا بنتا۔ تو شارح نے جواب دیا کہ یہ اس لئے علیحدہ علیحدہ خبر لایا تاکہ اس میں تاکید اور تحقیق پیدا ہو جائے تو فرمایا والبعث حق۔ اس بحث میں جانے سے پہلے ہم اس بات کا تذکرہ کرتے ہیں کہ بعث کے بارے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ بعث صرف بدن انسانی کا ہوگا۔ دوسری جماعت کا کہنا ہے کہ بعث صرف روح انسانی کا ہوگا اور یہ دونوں آراء باطل اور غلط ہیں۔ تیسری جماعت کی رائی یہ ہے کہ حشر ارواح اور بدن دونوں کا ہوگا اور یہی ہمارا عقیدہ ہے۔ ان یبعث الموتی من القبور میں قور سے مراد عالم برزخ ہے یعنی اللہ تعالیٰ انسانوں کو دوبارہ پیدا کر کے جمع کریں گے برابر ہے کہ وہ قبروں سے ہو یا سمندر کی تہ سے ہو یا صحرا سے ہو یا پرندوں کی پیٹ سے ہو لیکن بعث بعد الموت ضرور ہوگا۔

الہوالکلام آزاد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بعث بعد الموت کی اثبات کے لئے تو ہمارے پاس قرآن اور حدیث کے واضح دلائل موجود ہیں تاہم عقل انسانی بھی متقاضی ہے کہ ایک دن ایسا ضرور ہوں جس میں ظالم اور مظلوم، حاکم اور محکوم، عابد اور مطیع، عاصی اور کافر و مشرک تمام کو جمع کر کے صلحاء کو نیک بدلے دیئے جائیں اور نافرمانوں کو سزا دی جائے جس کی ساری رات مصلیٰ پر گزری اور دوسرے کی رات شراب خانے میں گزری تاکہ دونوں کو جدا کئے جائیں اور یہی وہ دن ہے جس کو قیامت کہا جاتا ہے جس میں فرمان الہی ہوگا وامتازوا الیوم ایہا المجرمون۔

ثم انکم یوم القیامۃ الخ یہاں سے شارح بعث بعد الموت پر دلائل نقلی جمع کر رہے ہیں۔ الی غیر ذلک سے اشارہ کیا کہ یہ دو بطور مومنہ ذکر کئے گئے اُس کے علاوہ قرآن اور حدیث قطعی اور یقینی دلائل سے

بھرے پڑے ہیں۔

﴿وانكره الفلاسفة بناء على امتناع إعادة المعدوم بعينه وهو مع انه لا دليل لهم عليه يُعتد به غير مضر بالمقصود لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزاء الاصلية للانسان ويعيد روحه اليه سواء سمي ذلك إعادة المعدوم بعينه اولم يُسم و بهذا يسقط ما قالوا انه لو اكل انسان انساناً بحيث صار جزءاً منه فتلك الاجزاء إما ان تعاد فيهما و هو محال او في احدهما فلا يكون الآخر مُعاداً بجميع اجزائه وذلك لان المعاد انما هو الاجزاء الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره والاجزاء المأكولة فضلة في الاكل لا اصلية فان قيل هذا قول بالتناسخ لان البدن الثاني ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جردُ مُردٌ وان الجهنمي ضرسه مثل أحد ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الاول للتناسخ فيه قدم راسخ قلنا انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقاً من الاجزاء الاصلية للبدن الاول وإن سُمي مثل ذلك تناسخاً كان نزاعاً في مجرد الاسم ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن بل الادلة قائمة على حقيته سواء سُمي ذلك تناء بخام لا﴾۔

ترجمہ : اور فلاسفہ نے معدوم کا بعینہ اعادہ محال ہونے کی بناء پر حشر اجساد کا انکار کیا اور یہ باوجود اس بات کے کہ اس پر ان کے پاس کوئی معتمد دلیل نہیں ہے۔ ہمارے مقصود کو مغض نہیں اس لیے کہ ہماری مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جمع فرما کر اس کی روح اس کی طرف لوٹا دیں گے۔ چاہے اس کا بعینہ معدوم کا اعادہ نام رکھا جائے یا نام نہ رکھا جائے اور اس سے وہ بھی اعتراض بھی ختم ہو جاتا ہے جو منکرین بعث نے بیان کیا کہ اگر ایک انسان کسی دوسرے انسان کو کھالے اس طرح کہ وہ (انسان ماکول) اُس (انسان آکل) کا جزء بن جائے تو وہ اجزاء یا تو دونوں میں لوٹائے جائیں گے اور یہ محال ہے یا دونوں میں سے ایک میں تو (اس صورت میں) دوسرے کا اپنے تمام اجزاء کیساتھ اعادہ نہ ہوگا اور یہ (اعتراض کا ختم ہو جاتا) اس لئے ہے کہ معاد (لوٹائے جانے والے) صرف اجزاء اصلیہ ہوں گے جو ابتداء عمر سے لیکر آخر عمر تک باقی رہتے ہیں اور اجزاء

ماکولہ آکل کے اندر فہلہ اور زائد ہیں اصلی نہیں ہیں۔ پس اگر کہا جائے کہ یہ تو تناسخ کا قائل ہوتا ہوا کیونکہ بدن ثانی بعینہ پہلا بدل نہیں ہوگا اس لئے کہ حدیث میں آیا ہے کہ جنت والے بے بالوں والے اور امردہوں کے اور یہ بھی آیا ہے کہ جہنمی کے ڈاڑھ کے دانت اُحد پہاڑ کے برابر ہوں گے اور اسی بنا پر کہنے والے نے کہا کہ کوئی مذہب ایسا نہیں کہ اس میں تناسخ کا راسخ قدم نہ ہو۔ ہم کہیں گے کہ تناسخ تو اس وقت لازم آتا جب بدن ثانی بدن اول کے اجزاء اصلیہ سے پیدا نہ کیا جاتا اور اگر اس جیسی چیز کا نام تناسخ ہے تو پھر محض نام کے بارے میں جھگڑا ہوا حالانکہ اس جیسے بدن کی طرف روح لوٹائے جانے کے محال ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ اس کے حق ہونے پر دلائل قائم ہیں چاہے اس کو تناسخ کہا جائے یا تناسخ نہ کہا جائے۔

تشریح: یہاں سے شارح فلاسفہ کے مذہب باطل کا تذکرہ کر کے فرما رہے ہیں کہ فلاسفہ اپنی کج فہمی اور کوتاہ نظری کی وجہ سے جہاں دیگر امور شریعت میں غلطی کے شکار ہو گئے تو اس مسئلے میں خود کو نہ بچا سکے۔ اُن کی دلیل یہ ہے کہ بعث بعد الموت میں معدوم کا اعادہ لازم آتا ہے حالانکہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔ وهو مع الہ الخ یہاں سے شارح اُن کی تردید فرما رہے ہیں کہ یہ محض فلاسفہ کا ایک نرا دعویٰ ہے۔ اس پر اُن کے پاس کوئی دلیل ہی نہیں جس طرح معدوم کی ایجاد صرف ممکن نہیں بلکہ واقع ہے اسی طرح معدوم کی ایجاد ثانی جسے اعادہ کہا جاتا ہے یہ بھی ممکن ہے۔

غیر مضر بالمقصود الخ سے شارح اُن کی خوب تردید کر رہے ہیں کہ اول تو اُن کی دلیل ہی غلط ہے تاہم اعادہ معدوم کو متنع کہنا ہمارے مقصود کے لئے کوئی مضر نہیں کیونکہ ہم اعادہ معدوم کے قائل نہیں بلکہ ہم ایجاد بعد الاعدام کے قائل ہیں جس میں معدوم محض کا اعادہ نہیں بلکہ اُس کے اجزاء اصلیہ کا اعادہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسان کے اجزاء اصلیہ کو جو ابتداء عمر سے آخر تک باقی رہتے ہیں جمع فرما کر اُس کی طرف دوبارہ روح لوٹائیں گے۔ اب تم کو اختیار ہے ان کو اعادہ معدوم کہو یا کچھ اور کہو ہمیں تسبیہ میں کوئی جھگڑا نہیں۔

وبہذا یسقط ما قالوا الخ یہاں سے شارح کا مقصود ایک اعتراض نقل کر کے اُس کا جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ جب ایک انسان آکر دوسرے انسان کو کھائے جس سے ماکول آکل کے بدن کا حصہ بن جائے اگر بعثت کے وقت دونوں کو ایک جسم کے ساتھ زندہ کیا جائے تو دو رجول کا ایک انسان کے

ساتھ متعلق ہونا لازم آجائے گا اور یہ باطل اور محال ہے اور اگر آکل اور ماکول دونوں کو علیحدہ علیحدہ کر کے زندہ کئے جائیں تو آکل کو اُس کے تمام اجزاء کے ساتھ جمع نہ کیا گیا کیونکہ اب تو آکل کے اجزاء زیادہ ہو گئے ہیں اور ماکول اس کا حصہ بن گیا ہے تو اس اعتراض کا وہی جواب ہے جو کہ ہم نے دیا کہ اللہ تعالیٰ بروز قیامت ہر انسان کے اجزاء اصلیہ کا اعادہ فرمائیں گے اور ماکول کے اجزاء آکل کے اندر اجزاء اصلیہ نہیں بلکہ اجزاء زائدہ ہیں۔ لہذا ماکول کو علیحدہ اور آکل کو علیحدہ پیدا کرے گا۔

فان قيل هذا قول بالتناسخ الخ

اعتراض یہ ہے کہ تم نے معاد جسمانی کی جو تفصیل بیان فرمائی یہ تو درحقیقت تناخ ہی ہے کیونکہ تناخ کے ماننے والے یہی تو کہتے ہیں کہ روح ایک جسم سے دوسرے جسم میں منتقل ہوتی ہے اور آپ بھی اس کے قائل ہو گئے کہ دنیا میں جس بدن میں یہ روح تھا اب ایک دوسرے بدن میں داخل ہو گیا دنیا کا بدن اور ہے اور آخرت کا بدن اور ہے۔ حدیث پاک میں وارد ہے کہ جنتی لوگ اجر اور امرد ہوں گے۔ (۱) یعنی اُن کے بدن پر بال نہیں ہوں گے۔ اہل جہنم کی داڑھ اُحد کی برابر ہوگی۔ لہذا ایک طرف کو تناخ باطل کر رہے ہو اور دوسری طرف تناخ کا اعتراف کر رہے ہو۔

قلنا انما يلزم التناسخ الخ شارح جواب دے رہے ہیں کہ تناخ تو اُس وقت ہوتا جب دوسرے بدن کو پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے نہ بنایا جاتا اور یہاں تو دوسرا بدن پہلے بدن کے اجزاء اصلیہ سے بنایا گیا ہے لہذا دونوں بدنوں کے اندر صرف ہیئت اور ترکیب کا فرق ہے اور اس تغیر کا نام تناخ رکھنا مناسب ہے جس طرح کہ انسانی بدن میں روز اول سے لے کر بڑھاپے تک کتنے تغیرات رونما ہوتے رہتے ہیں مگر ان تغیرات کا نام بالا جماع تناخ نہیں اور اگر آپ خواہ مخواہ تناخ ہی کہتے ہیں تو یہ صرف نام کے بارے میں نزاع ہوگا کہ تم اس کو تناخ کہتے ہو اور ہم نہیں کہتے اور نزاع فی التسمیہ کی کوئی حیثیت ہی نہیں۔

(۱) مجزہ اور جد کی جمع ہے۔ اجر دوہ ہے جس پر موانع زینت کے علاوہ کہیں بال نہ ہو۔ مجزہ امر کی جمع ہے امر دوہ ہے جس کی داڑھی نہ ہو۔ روایات سے معلوم ہو رہا ہے کہ اہل جنت کے بدن پر صرف موانع زینت پر بال ہوں باقی بدن پر نہیں ہوں گے اور اُن کی داڑھی بھی نہ ہوگی۔ وہ تیس ۳۰ یا تئیس ۳۳ سال کے جوان ہوں گے۔

بدن اول کے اجزاء اہلیہ کی طرف اعادہ روح کے محال ہونے پر کوئی عقلی یا نقلی دلیل نہیں بلکہ عقلی اور نقلی دلائل سے اس کا حق اور سچ ہونا ثابت ہے خواہ آپ اس کو تنازع کہے یا کچھ اور کہے۔

تنازع: یہ ہندوؤں کا ایک باطل عقیدہ ہے یہ عقیدہ معاد جسمانی کے انکار کو سترزم ہونے کی وجہ سے کفر کا عقیدہ ہے۔ اس عقیدے کی حقیقت یہ ہے کہ روح اپنے سابقہ زندگی کے اچھے یا برے اعمال کی جزاء یا سزا پانے کے لئے بار بار اس عالم حسی میں جنم بدلتی رہتی ہے۔ مختلف حیوانوں اور جنموں میں اس روح کا آنا ہی اس کی سزا ہے پہلے حیوان کے کارناموں کے مطابق دوسرا حیوان اور جنم اس کو ملے گا یہ سراسر غلط اور باطل عقیدہ ہے۔

﴿وَالْوِزْنَ حَقٌّ لِّقَوْلِهِ تَعَالَى وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ وَالْمِيزَانُ عِمَارَةٌ عَمَّا يَعْرِفُ بِهِ مَقَادِيرَ الْأَعْمَالِ وَالْعَقْلُ قَاصِرٌ عَنِ ادْرَاكِ كَيْفِيَّةِ وَانْكَرَتِ الْمَعْتَزَلَةُ لِأَنَّ الْأَعْمَالَ أَعْرَاضَ إِنَّمَا مُمْكِنٌ أَعَادَتُهَا لَمْ يُمْكِنْ وَزْنُهَا وَلَا نَهَا مَعْلُومَةٌ لِلَّهِ تَعَالَى لِهَوَازِنِهَا عِبْتُ وَالْجَوَابُ أَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ أَنَّ كُتُبَ الْأَعْمَالِ هِيَ الَّتِي تَوَزنُ فَلَا اشْكَالَ وَعَلَى تَقْدِيرِ تَسْلِيمِ كَوْنِ الْأَعْمَالِ مَعْلُومَةً بِالْأَعْرَاضِ لَعَلَّ فِي الْوِزْنِ حِكْمَةٌ لَا نَطْلُعُ عَلَيْهَا وَعَدَمُ إِطْلَاعِنَا عَلَى الْحِكْمَةِ لَا يوجبُ الْعِبْثَ﴾

ترجمہ: اور اعمال کا تو لا جانا برحق ہے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”وَالْوِزْنَ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ“ اور میزان سے مراد وہ چیز ہے جس کے ذریعہ اعمال کی مقدار جانی جائے گی اور عقل وزن کا طریقہ جاننے سے قاصر ہے اور معتزلہ نے وزن اعمال کا اس لئے انکار کیا کہ اعمال عرض ہیں جن کا دوبارہ موجود کیا جانا اگر ممکن بھی ہو تو ان کا وزن کیا جانا ممکن نہیں اور اس لئے (انکار کیا) کہ اعمال اللہ تعالیٰ کو معلوم ہیں لہذا ان کا وزن کرنا بے فائدہ ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ حدیث میں آیا ہے کہ نامہ ہائے اعمال وزن کئے جائیں گے لہذا اب کوئی اشکال نہ رہا اور اللہ تعالیٰ کے افعال کا معلل بالاغراض ہوتا تسلیم کر لینے کی صورت میں (جواب یہ ہے کہ) ہو سکتا ہے وزن میں کوئی ایسی حکمت ہو جس سے ہم واقف نہ ہوں اور ہمارا حکمت سے واقف نہ ہونا اس کے عبث اور بے فائدہ ہونے کو واجب نہیں کرتا۔

تشریح: ہمارا عقیدہ ہے کہ بروز قیامت میزان قائم کیا جائے گا جس کے ذریعے بندوں کے اعمال کا

وزن ہوگا۔ میزان کے بارے میں اختلاف ہے کہ میزان ایک ہوگا یا کئی میزان ہوں گے۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ کئی سارے میزان ہوں گے اور ان کا استدلال اس آیت قرآنی سے ہے ونضع الموازين بالقسط، فمن ثقلت موازينه وغیرہ۔ اور جن کے نزدیک میزان ایک ہے اُن کا استدلال اس آیت سے ہے والوزن يومئذ الحق۔ بعض علماء کا کہنا ہے کہ میزان کا قیام صرف اہل ایمان کے لئے ہوگا جبکہ کافر بغیر کسی پوچھ گچھ کے جہنم کے اندر ڈال دیے جائیں گے جبکہ بعض کے نزدیک میزان اہل ایمان اور اہل کفر دونوں کے لئے ہوگا پھر جن کے نیکیوں کا پلڑا بھاری رہا تو وہ اہل جنت ہوں گے اور جن کے برائیوں کا پلڑا بھاری رہا تو وہ اہل جہنم ہوں گے اور جن کا برابر رہا تو وہ جہنم اور جنت کے درمیان اعراف پر ہوں گے۔ یہی ہمارا عقیدہ ہے اور کیفیت میزان کا علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے جبکہ معتزلہ وزن اعمال سے منکر ہیں۔ معتزلہ کے لئے دلیل یہ ہے۔ (۱) اعمال کا آخرت میں موجود کیا جانا ناممکن ہے کیونکہ یہ اعمال اعراض ہیں اور اعراض کا تول ناممکن ہے۔

(۲) جب اللہ تعالیٰ کو بندوں کے تمام اعمال کا علم پہلے سے ہے تو دوبارہ تولنے کا کیا فائدہ ہے۔ معتزلہ نے دونوں اعتراضات میں پہلے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ انسانی اعمال کو مجسم بنا کر تولے گا یا صحف اعمال تولے جائیں گے؟ دوسرا جواب یہ ہے کہ دنیا میں ہر چیز کے تول اور وزن کے لئے علیحدہ علیحدہ آلات ہیں ہوا، سردی، گرمی وغیرہ کو تولا جاسکتا ہے تو اللہ تعالیٰ قادر ہیں کہ اعمال کو اعراض کی شکل ہی میں تولے اور اس کو کسی طرح کا جسم نہ دے۔

دوسرے اعتراض کا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے افعال کسی غرض کے تابع نہیں کہ اگر وہ غرض حاصل نہ ہو تو وہ کام بھی بے کار ہوگا۔ معتزلہ کے ہاں اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض ہیں۔ لہذا اُن کے ہاں تو جواب واضح ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اعمال کی مقدار معلوم ہونے کے باوجود وزن کرنے میں اللہ تعالیٰ کی ایسی حکمت ہو کہ جس سے ہم ناواقف ہوں اور ہماری ناواقفیت اس بات کو تسلیم نہیں کہ وہ فعل عبث ہو۔ ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاعراض نہیں کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ کے حق میں ایک قسم کی نقصان ہے کہ اللہ تعالیٰ ان اعراض کو محتاج ہے اور اس عرض کی تکمیل اور حصول سے اللہ تعالیٰ کی محتاجی ختم ہوگی حالانکہ ایسی بات کہیں۔

﴿وَالْكِتَابُ الْمُبِيتُ فِيهِ طَاعَاتُ الْعِبَادِ وَمَعَاصِيهِمْ يُؤْتَى لِلْمُؤْمِنِينَ بِأَيْمَانِهِمْ وَالْكَفَّارِ بِشِمَائِلِهِمْ وَرِءَاءَ ظُهُورِهِمْ حَقٌّ لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَنُخْرِجْ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَنشُورًا وَقَوْلِهِ تَعَالَى فَاِمَامِنِ اَوْتَى كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ فَسَوْفَ يَحْسَابُ حِسَابًا يَسِيرًا وَسَكَتَ عَنِ ذِكْرِ الْحِسَابِ اِكْتِفَاءً بِالْكِتَابِ وَالْكَرَمِ الْمَعْتَزِلَةَ زَعَمًا مِنْهُمْ اِنَّهُ عَثَبٌ وَالْجَوَابُ عَنْهُ مَامُنٌ﴾۔

ترجمہ: اور نامہ اعمال جس میں بندوں کی طاعات اور ان کے معاصی درج ہوں گے جو اہل ایمان کو دائیں ہاتھ میں اور کفار کو بائیں ہاتھ میں اور پیچھے کے پیچھے سے دیا جائے گا، حق اور ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہم اس کے سامنے قیامت کے روز ایک کتاب ظاہر کریں گے جس کو کھلی ہوئی پائے گا۔ اور اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے کہ جس کو اس کا نامہ اعمال دائیں ہاتھ میں دیا جائے گا اس کا آسان حساب لیا جائے گا اور کتاب کے ذکر کو کافی سمجھ کر حساب کے ذکر سے سکوت اختیار فرمایا اور معتزلہ نے اپنے یہ سمجھنے کی بناء پر کہ یہ (اعمال کا درج کیا جاتا) عتبہ ہے اس کا انکار کیا اور جواب اس کا وہی ہے جو گزر چکا۔

تشریح: کتاب سے مراد صحیفہ اعمال ہے اللہ تعالیٰ نے دو فرشتے مقرر کئے ہیں جن کا نام کرنا کا تین ہے۔ اُن کی ذمہ داری یہ ہے کہ وہ انسان کے ہر عمل کو لکھتے ہیں بعض علماء کے نزدیک ہر انسانی عمل کو لکھتے ہیں یہاں تک کہ حالت مرض میں آہ و بکا کو بھی لکھتے ہیں اور بعض کے نزدیک صرف خیر اور شر کو لکھتے ہیں جو کہ بروز قیامت انسان کے سامنے آکر انسان اس کو خود پڑھ سکے گا و نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً۔ مالِهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا احصاها ووجدوا ما عملوا حاضراً ولا يظلم ربك احداً۔

وسکت عن ذکر الحساب الخ یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر کتاب کا تذکرہ آیا تو حساب کا تذکرہ بھی ساتھ ہونا چاہئے تھا شارح نے جواب دیا کہ حساب اور کتاب لازم اور لزوم ہیں بلکہ کتاب تو ہے ہی حساب کے لئے جیسا کہ ارشاد ربانی ہے، اقرأ كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً۔

وانكرته المعتزلة الخ معتزله جس طرح وزن اعمال سے منكر ہیں بالكل اسی طرح کتابت اعمال سے بھی منكر ہیں چونکہ وزن اعمال اور کتابت اعمال دونوں کے انکار کی بنیاد ایک ہے تو جواب بھی دونوں کا ایک ہی ہوگا لہذا سابقہ دیئے گئے جوابات ملاحظہ کیجئے۔

﴿وَالسَّوَالُ حَقٌّ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ اللَّهَ يُدْنِي الْمُؤْمِنَ فَيُضِغُ عَلَيْهِ كَنَفَهُ وَيَسْتَرْهَ فَيَقُولُ أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا أَتَعْرِفُ ذَنْبَ كَذَا فَيَقُولُ نَعَمْ أَيْ رَبِّ حَتَّىٰ إِذَا قَرَّرَهُ بِذُنُوبِهِ وَرَأَىٰ فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ قَدْ هَلَكَ قَالَ سَتَرْتُهَا عَلَيْكَ فِي الدُّنْيَا وَ إِنَا غَفَرَهَا لَكَ الْيَوْمَ فَيُعْطَىٰ كِتَابُ حَسَنَاتِهِ وَ إِنَا الْكَفَّارَ وَالْمُنَافِقُونَ فَيُنَادِي بِهِمْ عَلَىٰ رُؤُوسِ الْخَلَائِقِ هَؤُلَاءِ الَّذِينَ كَذَبُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾۔

ترجمہ: اور سوال حق ہے نبی کریم ﷺ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ مومن کو اپنے قریب کر لے گا اور اس پر اپنا نورانی حجاب ڈال کر اس کو (دوسروں کی نگاہ سے) چھپا لے گا (تاکہ اسے شرمندگی نہ ہو) اس کے بعد اللہ تعالیٰ پوچھے گا کہ کیا تو (اپنا) فلاں گناہ جانتا ہے؟ کیا فلاں گناہ جانتا ہے؟ تو (وہ ہر ایک کے جواب میں) کہے گا کہ ہاں اے میرے رب (میں جانتا ہوں) یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ اس سے اس کے سارے گناہوں کا اقرار کرا لیں گے اور یہ شخص اپنے دل میں خیال کرے گا کہ اب وہ ہلاک و برباد ہو جائے گا تو اللہ تعالیٰ فرمائے گا کہ میں نے دنیا میں تیرے گناہوں کو چھپایا اور آج میں انہیں معاف کرتا ہوں پھر اس کو نیکیوں کی کتاب دے دی جائے گی۔ رہے کفار اور منافقین تو تمام لوگوں کے سامنے ان کا نام لے لے کر پکارا جائے گا کہ یہ وہ لوگ ہیں جنہوں نے دنیا میں اپنے پروردگار پر جھوٹ باندھا۔ سن لو! ان ظالموں پر اللہ تعالیٰ کی لعنت ہے۔

تشریح: ہمارا ایک بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ بروز قیامت بندوں سے اُن کے اعمال کے بارے میں سوال کیا جائے گا۔ قرآن اور احادیث سے یہ عقیدہ ثابت ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے وَقَفَّوْهُمُ انْهُمْ مَسْئُولُونَ یا یوم یجمع اللہ الرسل فبقول ماذا اُجبت قالوا لا علم لنا انک انت العلام الغیوب وغیرہ وغیرہ

حدیث پاک میں وارد ہے کہ لا تزول قدما ابن آدم حتی تسأل عن خمس عن عمر فیما الفناہ

وعن شبابٍ فيما ابلاه وعن مالٍ من اين اكتسبه وفيما انفقہ وعن علم ماذا عمل به۔ لہذا ان پانچ باتوں کی پوچھ ہوگی۔ اشکال یہ ہے کہ ایک آیت میں سوال کی نفی ہے فیومنہ لا یسأل عن ذنبہ انس ولا جہان جواب یہ ہے کہ اس سے مراد وہ وقت ہے جس وقت لوگ قبروں سے نکل کر محشر کی طرف جائیں گے۔ لہذا یہاں پوچھ نہ ہوگی بلکہ میدان حشر میں سوال کیا جائے گا۔ باقی عبارت واضح ہے۔

﴿والحوض حق لقوله تعالى انا اعطيتك الكوثر ولقوله عليه السلام حوضي مسيرة شهر وزواياه سواء ماء ابیض من اللبن وریحہ اطیب من المنک وکیزانہ اکثر من نجوم السماء من یسرب منها ابداً والاحادیث فیہا کثیرۃ﴾۔

ترجمہ: اور حوض حق ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”انا اعطیتک الکوثر“ کی وجہ سے اور نبی کریم ﷺ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرا حوض ایک ماہ کی مسافت کا ہے اور اس کے سارے گوشے برابر ہیں اور اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید ہے اور اس کی بومٹک سے زیادہ پاکیزہ ہے اور اس کے کوزے آسمان کے ستاروں سے بھی زائد ہیں جو اس کا پانی پی لے گا اس کو کبھی پیاس نہ لگے گی اور احادیث اس بارے میں کثرت سے ہیں۔

تشریح: اللہ کی طرف سے حضور ﷺ کو جنت میں ایک نہر دی جائے گی جس کا نام کوثر ہے اور اس کی ایک شاخ میدان حشر میں بھی ہوگی۔ انا اعطیتک الکوثر میں اسی حوض کی طرف اشارہ ہے۔ حدیث میں اس کی مسافت کا جو تذکرہ ہے تو اس سے مراد تحدید نہیں بلکہ تکثیر ہے کہ یہ بہت زیادہ لمبا چھڑا ہے، اس کا پانی دودھ سے زیادہ سفید منک سے زیادہ خوشبو شہد سے زیادہ شیرین اور برف سے زیادہ ٹھنڈا ہوگا۔ اس پر موجود گھاس آسمانی ستاروں سے زیادہ ہوں گے اور حضور ﷺ کی دست مبارک سے امت کو پانی ملے گا۔ روایت میں وارد ہے کہ میرا ایک امتی حوض کی طرف آئے گا تو میں کہوں گا امتی امتی تو مجھے فرمایا جائے ماذا تعلم ما احدثوا بعدک تجھے کیا پتہ کہ اس نے آپ کے بعد کیا کیا میں کہوں گا سحقاً سحقاً ای بعداً بعداً۔ آپ ﷺ فرماتے ہیں کہ میں اپنی امت کو پچھانوں گا کہ ان کے وضوء کی جگہ چمکتے رہیں گے۔

﴿والصراط حق وهو جسر ممدود علی متن جہنم ادق من الشعر واحّد من

السيف يعبره اهل الجنة وتزل به اقدام اهل النار وانكره اكثر المعتزلة لانه لا يمكن

العبور عليه وان امكن فهو تعذيب للمؤمنين والجواب ان الله تعالى قادر على ان يمكن من العبور عليه و يُسهله على المؤمنين حتى ان منهم من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابطة ومنهم كالجواد المسرع الى غير ذلك مما ورد في الحديث ﴿

ترجمہ: اور صراط حق ہے اور صراط ایک پل ہے جو جہنم کے اوپر تانا گیا ہے وہ بال سے زیادہ باریک اور تلوار سے زیادہ تیز ہے جتنی اس پر گزر جائیں گے اور جہنمیوں کے قدم اس پر سے پھسل جائیں گے اور اکثر معتزلہ نے پل صراط کا انکار کیا اس لئے کہ ایسے پل پر گزرنا ممکن نہیں اور اگر ممکن بھی ہو تو اس پر گزرنا مؤمنین کو سزا دینا ہے اور جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس بات پر قادر ہیں کہ اس پر گزرنے کی قدرت دیدیں اور مؤمنین پر گزرنا آسان بنا دیں یہاں تک کہ بعض اچکنے والی بجلی کے مانند اس پر گزر جائیں گے بعض تیز ہوا کے مانند اور بعض تیز رفتار گھوڑے کے مانند اور اس کے علاوہ ان مختلف کیفیات کے ساتھ جو حدیث میں وارد ہیں۔

تشریح: اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ جہنم کے اوپر ایک پل ہے جس کا نام پل صراط ہے، بندے کو اس پر گزرنا ہے ان منکم الا واردھا کان علی ربك حتماً مقضياً اس پل پر فرشتے کھڑے ہوں گے جن کی ہاتھوں میں بڑی بڑی زنجیریں ہوں گی جو کہ کفار کو پکڑ کر الٹا جہنم کے اندر ڈال دیں گے اور ایمان والے عمل صالح کے اعتبار سے گزر جائیں گے۔ سب سے پہلے گزرنے والے ہمارے آقا محمد ﷺ ہوں گے اور پھر دیگر انبیاء کرام ہوں گے اور پھر امت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہوگا۔ اس پل کے اوصاف کتاب میں ذکر کئے گئے ہیں۔

معتزلہ نے اس سے انکار کر کے کہا کہ یہ تو مؤمنوں کے لئے ایک عذاب ہے لیکن جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ قادر ہے کہ مسلمانوں کے لئے اس پر سے گزرنا آسان کر دے اور یہ اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں۔ پل صراط پر اندھیرا ہوگا سوائے ایمان کے اور کوئی روشنی نہ ہوگی۔ اہل ایمان ایمان کی روشنی میں پل صراط پر سے گزریں گے نورہم یسعیٰ بین یدیہم وبایمانہم یقولون الخ

امام غزالی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اھدنا الصراط المستقیم میں جس صراط مستقیم کا روزانہ سوال کیا جاتا ہے یہ بھی حقیقت میں بال سے زیادہ باریک اور تلوار کی دھار سے زیادہ تیز ہے۔

﴿وَالْجَنَّةُ حَقٌّ وَالنَّارُ حَقٌّ لِأَنَّ الْآيَاتِ وَالْأَحَادِيثَ الْوَارِدَةَ فِي الْبَاهِتَمَا أَشْهَرُ مِنْ أَنْ تُخْفَى﴾ واكثر من ان تُحصى تمسك المنكرون بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض السموات والارض و هذا فى عالم العناصر محال و فى عالم الافلاك او فى عالم آخر خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام وهو باطل قلنا هذا مبنى على اصلكم الفاسد وقد تكلمنا عليه فى موضعه ﴿-

ترجمہ: اور جنت اور دوزخ حق ہیں اس لئے کہ دونوں کے بیان میں وارد آیات و احادیث بہت مشہور اور بے شمار ہیں۔ مگر یہ نے یہ دلیل پیش کی کہ جنت کا یہ حال بیان کیا گیا ہے کہ اس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کے پھیلاؤ کے برابر ہے اور یہ عالم عناصر میں محال ہے اور عالم افلاک یا عالم افلاک سے باہر کسی اور عالم میں (آسمانوں کا) خرق اور التیام جائز ہونے کو مستلزم ہے اور یہ باطل ہے۔ ہم جواب دیں گے کہ یہ (خرق و التیام کا محال ہونا) تمہارے غلط قاعدہ پر مبنی ہے اور اس موضوع پر اس کے مناسب مقام پر ہم کلام کر چکے ہیں۔

تشریح: دین اسلام کا ایک اہم اور بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ صالح عمل والوں کے لئے جنت اور برے عمل والوں کے لئے جہنم حق ہے۔ عربی زبان میں جن الفاظ میں جہنم اور نون کا مادہ آجائے تو اُس میں نخلی پایا جاتا ہے۔ وہ لوگوں کی نظر سے غائب ہوتا ہے جیسا کہ جن، جنین، جنت وغیرہ۔ چونکہ یہ بھی لوگوں کی نظروں سے غائب ہے لہذا اس کو یہ نام دیا گیا۔ جنت کہاں واقع ہے۔ بعض علماء کے نزدیک ساتوں آسمان کے اوپر اور عرش کے نیچے ہے۔ قرآن کریم میں ہے عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى اور جہنم ساتویں زمین کے نیچے ہے مگر انصاف کی بات یہ ہے کہ اس کا صحیح علم اللہ تعالیٰ ہی کو ہے بس ہم صرف اتنا کہیں گے کہ جنت اور جہنم حق اور جہنم ہیں۔ یہی جمہور اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے اور اس پر قرآن و حدیث کے بے شمار دلائل موجود ہیں۔ فلاسفہ جنت اور جہنم سے منکر ہیں وہ کہتے ہیں کہ جنت اور جہنم دنیوی آرام و راحت اور پریشانی کا نام ہے۔ یہ عقیدہ بالکل کفر کا عقیدہ ہے۔ فلاسفہ کی دلیل یہ ہے کہ جنت کے بارے میں کہا گیا ہے کہ جنت کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کی وسعت کے برابر ہے اس قسم کی جنت عالم عناصر میں ہونا محال ہے کیونکہ وہ تنہا ایک عالم میں کیسے آسکتی ہے اور نہ ہی عالم افلاک میں ہونا ممکن ہے کیونکہ اس سے عالم

افلاک میں خرق اور التیام لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔ ہم جواب یہ دیتے ہیں کہ یہ اُن کا ایک فاسد اور غلط عقیدہ ہے جو کہ عقل اور نقل دونوں سے مخالف ہے۔

﴿وَمَا أَى الْجَنَّةِ وَالنَّارِ مَخْلُوقَتَانِ الْآنَ مَوْجُودَتَانِ تَكْرِيرٌ وَتَاكِيدٌ وَزَعْمُ أَكْثَرِ الْمُعْتَزِلَةِ إِنَّهُمَا تَخْلُقَانِ يَوْمَ الْجَزَاءِ وَلَنَا قِصَّةُ آدَمَ وَحَوَاءَ وَاسْكَاثُهُمَا الْجَنَّةِ وَالْآيَاتُ ۚ الظَّاهِرَةُ فِي أَعْدَادِ هُمَا مِثْلُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ وَأُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ إِذْ لَاحِظُورَةُ فِي الْعَدُولِ عَنِ الظَّاهِرِ فَإِنْ عَوِضَ بِمِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى "لِلَّكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا" فَلْنَا يَحْتَمِلُ الْحَالُ وَالْإِسْتِمْرَارُ وَلَوْ سَلَّمْ قِصَّةُ آدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَقِيَتْ سَالِمَةً عَنِ الْمَعَارِضَةِ ۝﴾

ترجمہ: اور دونوں یعنی جنت اور دوزخ اس وقت پیدا کئے جا چکے ہیں موجود ہیں یہ تکرار اور تاکید ہے اور اکثر معتزلہ کا کہنا ہے کہ وہ دونوں روز جزاء میں پیدا کئے جائیں گے اور ہماری دلیل آدم اور حواء کا قصہ اور جنت میں ان کو رہائش دیا جانا اور وہ آیات ہیں جو ان دونوں کے تیار کئے جانے کے سلسلے میں ظاہر ہیں مثلاً "أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ" اور "أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ" کیونکہ ظاہری معنی سے پھرنے کی کوئی ضرورت نہیں۔ پس اگر (ان مذکورہ آیات سے) اللہ تعالیٰ کے ارشاد "لِلَّكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا" جیسی آیات کے ذریعہ معارضہ کیا جائے تو ہم کہیں گے کہ (مضارع) حال اور استمرار کا بھی احتمال رکھتا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ (استقبال مراد ہے) تو قصہ آدم معارضہ سے محفوظ ہے۔

تشریح: ہما ضمیر کا مرجع بتایا گیا کہ یہ الجنة والنار ہے جب اس کو مخلوقتان کہا گیا تو پھر موجودتان کی کیا ضرورت ہے کیونکہ مخلوق موجود ہی ہوگا تو شارح نے جواب دیا کہ اس سے مقصود تاکید ہے۔ وزعم اکثر المعتزلة سے شارح کا مقصود معتزلہ کی تردید ہے۔ معتزلہ کا فاسد اور باطل عقیدہ یہ ہے کہ جنت اور جہنم دونوں ابھی موجود نہیں بلکہ بروز قیامت پیدا کئے جائیں گے۔ فلاسفہ تو وجود اور تسلیم سے منکر ہیں اور معتزلہ وجود کے تو قائل لیکن اس کے حالاً موجودگی سے منکر ہیں۔

ہماری پہلی دلیل تو یہ کہ پوری دنیا کے دس گنا تو ادنیٰ جنتی کو ملے گا لہذا جنت اور جہنم کی تخلیق اس کی

محتاج نہیں کہ اس کی پیدائش کے لئے دنیا کو ختم کیا جائے تاکہ اُس کے لئے جگہ فارغ ہو جائے۔ ہماری دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جن میں کہا گیا ہے اعدت للکافرین، اُعدت للمتقین وغیرہ وغیرہ

معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کریم میں جنت کے بارے میں فرمایا تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا يَهْتَمُّونَ بِالْآخِرَةِ مستقبل کا صیغہ ہے اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ ہم اس کو بنائیں گے۔ ہمارا جواب یہ ہے کہ مضارع جس طرح مستقبل کے لئے مستعمل ہے اسی طرح حال کے لئے بھی مستعمل ہے یا نجعلہا کے معنی ہیں نملکھا اور لخصھا کے، کہ ہم اُن کو مالک بنائیں گے جیسا کہ ارشاد ہے تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُهَا لِقَوْمٍ عَالَمِينَ۔ تاہم حضرت آدم علیہ السلام اور حواء علیہما السلام والا واقعہ تو ہر قسم کے محارضے سے بری ہے۔

﴿قَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ الْغَايَةِ﴾
 لكن اللازم باطل لقوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه فكلذا المذموم قلنا لاخفاء في انه لا يمكن دوام اكل الجنة بعينه واما المراد بالدوام انه اذا قلنا منه شئ جئ ببديله و هذا لاينا في الهلاك لحظة فان الهلاك لا يستلزم الفناء بل يكفى الخروج عن الانتفاع به ولو سلم فيجوز ان يكون المراد ان كل ممكن فهو هالك في حد ذاته بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجب بمنزلة العدم ﴿﴾۔

ترجمہ: معتزلہ نے کہا کہ اگر جنت اور جہنم اس وقت موجود ہوتیں تو جنت کے پھول کا ہلاک ہونا ممکن نہ ہوتا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے جنت کے پھل دائمی ہیں لیکن لازم اور تالی باطل ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ سوائے پروردگار کی ذات کے ہر شئی ہلاک ہو جائے گی تو اسی طرح طرہ اور مقدم بھی باطل ہیں ہم جواب دیں گے کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ جنت کے پھول کا دوام شخصی ممکن نہیں ہے اور دوام سے صرف یہ مراد ہے کہ جب ایک پھل فناء ہو جائے گا تو فوراً اس کا بدل پیدا کر دیا جائے گا۔ اور یہ دوام (بالمعنی الہدکور) ایک لمحہ بھر کے لئے ہلاک ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ ہلاک ہونا فناء کو مستلزم نہیں ہے بلکہ قابل انتفاع ہونے سے خارج ہو جانا کافی ہے اور اگر مان لیا جائے (کہ ہلاک فناء کو مستلزم ہے) تو ہو سکتا ہے

(کل شئی هالک الا وجهه سے) مراد یہ ہو کہ ہر ممکن اپنی ذات کے اعتبار سے ہلاک ہونے والی ہے بایں معنی کہ وجود امکانی (باری تعالیٰ کے) وجود واجب کے مقابلہ میں عدم کے درجہ میں ہے۔

تشریح: جنت اور جہنم دونوں کی حالاً عدم موجودگی پر معتزلہ کی دلیل یہ ہے کہ اگر جنت اب موجود ہوں تو جنت کے بارے میں فرمایا گیا اُکْلہَا دَانِمٌ لٰہِذَا جَنَّتْ کے پھل ہمیشہ کے لئے قائم اور دائم رہتا ضروری ہے حالانکہ دوسری جگہ ارشاد ربانی ہے کل شئی هالک الا وجهه، جب سب کچھ فنا ہونے والے ہیں تو جنت کے پھل بھی فنا ہوں گے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جنت کے پھلوں میں فنائیت نہیں بلکہ دوام اور استمرار ہے اگر ہم جنت کو فی الحال موجود نہ مانیں بلکہ کہیں کہ یہ بروز قیامت پیدا ہوگا تو نہ فنائیت لازم آئے گی اور نہ تعارض۔

شارح نے جواب دیا قُلْنَا لَا خِفَاءَ فِیْ اِنَّہِ جَنَّتْ کے پھلوں میں فنائیت باعتبار افراد کے اور دوام باعتبار نوع کے ہوگا۔ یعنی نوع شمار ختم نہیں ہوں گے البتہ افراد ختم ہو جائیں گے جب ایک فرد ختم ہو جائے تو اُس کی جگہ دوسرا پیدا کیا جائے گا لہذا دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں رہا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہر چیز ذات باری کے علاوہ ہلاک ہوگی یہ تو نہیں فرمایا کہ فنا ہوگی، ہلاکت فنا کو مستلزم نہیں ممکن ہے کہ پھلوں میں ہلاکت آجائے یعنی وہ قابل انتفاع نہ رہیں مگر اُن کا مادہ اور حیوٹی موجود ہے۔ لہذا کوئی تعارض نہیں رہا۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ دونوں آیتوں میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ شمار جنت دائمی ہیں ان میں فنائیت نہیں مگر بہر حال ان کا وجود امکانی ہے اور وجود باری تعالیٰ واجب ہے اور واجب کے مقابلے میں ممکن معدوم ہی کے درجہ میں ہے تو دوام باعتبار حقیقت اور فنائیت وجود واجب کے اعتبار سے ہے ورنہ نفس الامر میں فنائیت نہیں ہے۔

﴿بِالْقِیَاسِ لَا تَحْفَیْنِیْ وَلَا یَفْنِیْ اٰہْلُہِمَا اٰی دَائِمَتَانِ لَا یَطْرُقُ عَلَیْہِمَا عَدَمٌ مُّسْتَمِرٌّ لِقَوْلِہِ

تَعَالٰی فِی حَقِّ الْفَرِیقَیْنِ خَالِدَیْنِ فِیْہَا اَبَدًا وَاَمَّا مَا قَبِلَ مِنْ اٰہْلِہِمَا تَهْلُکَانِ وَلَوْ لِحَظَةِ تَحْقِیْقِ

لِقَوْلِہِ تَعَالٰی کُلُّ شَیْءٍ هَالِکٌ اِلَّا وَجْہَہُ فَلَا یَنَافِی الْبَقَاءُ بِہِذَا الْمَعْنٰی لِاَنَّکَ قَدْ عَرَفْتَ اَنَّهُ

لَا دَلَالَةَ فِی الْآیَةِ عَلٰی الْفَنَاءِ وَذَهَبَ الْجَہْمِیَّةُ اِلٰی اَنَّهُمَا تَحْفَیْنِیْ وَیَفْنِیْ اٰہْلُہِمَا وَہُوَ قَوْلُ

مُخَالَفٌ لِلْکِتَابِ وَالسَّنَةِ وَالْاِجْمَاعِ وَلَیْسَ عَلَیْہِ شَبَہٌ فَضْلًا عَنْ حُجَّةٍ﴾۔

ترجمہ: (جنت اور جہنم) دونوں باقی رہیں گی نہ وہ فناء ہوں گی اور نہ ان میں رہنے والے فناء ہوں گے یعنی دونوں ہمیشہ رہیں گی۔ ان پر استمراری عدم طاری نہ ہوگا دونوں گروہوں کے حق میں اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کے وجہ سے کہ جنتی جنت میں اور کفار جہنم میں ہمیشہ رہیں گے۔ اور بہر حال جو یہ کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد کمال شہی ھالک الا وجہہ کو ثابت کرنے کیلئے دونوں ہلاک کئے جائیں گے اگرچہ ایک لحظہ بھر کے لئے تو یہ اس معنی میں بقا کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ آپ جان چکے ہیں کہ آیت میں فناء پر کوئی دلیل نہیں ہے اور جہیہ کا مذہب یہ ہے کہ جنت اور دوزخ اور اہل جنت اور اہل دوزخ سب فناء ہو جائیں گے اور یہ کتاب و سنت اور اجماع کے مخالف قول ہے جس پر کوئی کمزور دلیل بھی نہیں ہے مضبوط دلیل تو درکنار۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ یہاں پر امت کا ایک اجماعی مسئلہ بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جنت اور اہل جنت ہمیشہ کے لئے ہوں گے اسی طرح جہنم اور اہل جہنم ہمیشہ کے لئے ہوں گے دونوں کے بارے میں فرمایا گیا ہے خالدین فیہا ابداء، لہم فیہا نعیم مقیم خالدین فیہا ابداء ان اللہ عنده اجر عظیم۔ صحیح مسلم کی روایت ہے ابوہریرہ رضی اللہ عنہ حضور ﷺ سے نقل کر کے فرماتے ہیں اذا دخل اهل الجنة الجنة ینادی مناد ان لکم ان تصحوا فلا تسقموا ابداء وان لکم ان تحبوا فلا تموتوا ابداء وان لکم ان تشبوا فلا تنھموا ابداء وان لکم ان تنعموا فلا تباسوا ابداء۔ اے اہل جنت تم ہمیشہ کے لئے صحت مند ہوں گے بیمار نہیں ہوں گے تم ہمیشہ کے لئے زندہ ہوں گے موت نہیں آئے گا تم ہمیشہ کے لئے جوان ہوں گے بوچھا پائیں آئے گا تم ہمیشہ کے لئے خوش ہوں گے غمگین نہیں ہوں گے۔ موت کو میٹھ کر شکل میں ذبح کیا جائے گا۔

واما قیل من الھما الخ شارح فرماتے ہیں کہ جنت اور جہنم کے باقی رہنے اور فانی نہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر عدم استمراری نہیں آئے گا کہ یہ ہمیشہ کے لئے معدوم ہو جائیں لہذا کمال شہی ھالک کے ساتھ کوئی منافات نہ رہی۔ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں کہ لفظ ہلاک فنا کے معنی پر ہے ہو سکتا ہے کہ ہلاک ہونے سے مراد اللہ تعالیٰ کے وجود واجب کے مقابلے میں اس کے وجود امکانی کی کوئی حیثیت نہ ہونا مراد ہو۔ لہذا جنت اور جہنم کے خلود کا کمال شہی ھالک کے ساتھ کوئی منافات نہ رہے

گاتھمیہ کا قول یہ ہے کہ جنت اور جہنم بچ اپنے اہل کے دونوں فانی ہیں ان کا یہ قول قرآن، حدیث اور اجماع سے مخالف اور اتنا باطل ہے کہ اس کی بطلان کے لئے کسی دلیل کی ضرورت ہی نہیں۔

﴿وَالْكَبِيرَةُ قَدْ اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَاتُ فِيهَا فَرَوَى ابْنُ عَجْمَرٍ اَنَّهَا تَسْعَةُ الشُّرَكَ بِاللَّهِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بِغَيْرِ حَقٍّ وَقَدْ فُتِحَ الْمَحْصَنَةُ وَالزَّوْنَا وَالْفَرَارُ عَنِ الزَّحْفِ وَالسَّحَرِ وَ اَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ وَ عَقْوُ الْوَالِدَيْنِ الْمُسْلِمِينَ وَالْاِلْحَادُ فِي الْحَرَمِ وَ زَادَ ابُو هُرَيْرَةَ اَكْلُ الرِّبْوِ وَ زَادَ عَلِيُّ السَّرِقَةُ وَ شَرَبُ الْخَمْرِ وَقِيلَ كُلُّ مَا كَانَ مَفْسِدَةً مِثْلُ مَفْسَدَةِ شَيْءٍ مِمَّا ذَكَرَ اَوْ اَكْثَرُ مِنْهُ وَقِيلَ كُلُّ مَا تَوَعَّدَ عَلَيْهِ الشَّارِعُ بِخُصُوصِهِ وَ كُلُّ مَعْصِيَةٍ اَصْرَّ عَلَيْهَا الْعَبْدُ فَهِيَ كَبِيرَةٌ وَ كُلُّ مَا اسْتَغْفَرَ عَنْهَا فَهِيَ صَغِيرَةٌ وَقَالَ صَاحِبُ الْكَبِيرَةِ وَالْحَقُّ اَنَّهُمَا اسْمَانِ اِذَا لَمْ يَكُنْ لِيَا بَعْرَفَانِ بَدَا تِيهِمَا فَكُلُّ مَعْصِيَةٍ اَضْيَعَتْ اِلَيْهِ مَا فَوْقَهَا فَهِيَ صَغِيرَةٌ وَ اِنْ اَضْيَعَتْ اِلَيْهِ مَا دُونَهَا فَهِيَ كَبِيرَةٌ وَ الْكَبِيرَةُ الْمَطْلُوقَةُ هِيَ الْكُفْرُ اِذَا لَمْ يَكُنْ اَكْبَرُ مِنْهُ وَ بِالْجُمْلَةِ الْمُرَادُ هُنَا اَنَّ الْكَبِيرَةَ الَّتِي هِيَ غَيْرُ الْكُفْرِ لَا تَخْرُجُ الْعَبْدُ الْمُؤْمِنُ مِنَ الْاِيْمَانِ لِبَقَاءِ التَّصَدِيقِ الَّذِي هُوَ حَقِيقَةُ الْاِيْمَانِ خِلَافًا لِلْمَعْتَزَلَةِ حَيْثُ زَعَمُوا اَنَّ مَرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ وَلَا كَافِرٍ وَ هَذَا هُوَ الْمَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ بِنَاءً عَلٰى اَنَّ الْاَعْمَالَ عَنْدهُمْ جُزْءٌ مِنْ حَقِيقَةِ الْاِيْمَانِ وَلَا تَدْخُلُهُ اَيُّ الْعَبْدِ الْمُؤْمِنِ فِي الْكُفْرِ خِلَافًا لِلْخَوَارِجِ فَانْهَمُ ذَهَبُوا اِلَيْهِ اَنَّ مَرْتَكِبَ الْكَبِيرَةِ بَلِ الصَّغِيرَةِ اَيْضًا كَافِرٌ وَ اِنَّهٗ لَا وَاَسْطَةَ بَيْنَ الْاِيْمَانِ وَ الْكُفْرِ﴾۔

ترجمہ: اور کبیرہ اس کے بارے میں روایات مختلف ہیں۔ عبد اللہ بن عمرؓ نے روایت کیا کہ کبارؓ نے (۱) شرک باللہ۔ (۲) ناحق کسی کو قتل کرنا۔ (۳) پاک دامن عورت پر تہمت زنا لگانا۔ (۴) زنا کرنا۔ (۵) میدان جنگ سے بھاگنا۔ (۶) سحر۔ (۷) یتیم کا مال اڑانا۔ (۸) مسلمان ماں باپ کی نافرمانی کرنا۔ (۹) حرم میں گناہ کے کام کرنا اور ابو ہریرہؓ نے اکل ربوا کا اضافہ کیا اور حضرت علیؓ نے چوری اور شراب نوشی کا بھی اضافہ کیا اور کہا گیا کہ جس گناہ کا فساد مذکورہ گناہوں میں سے کسی گناہ کے برابر یا اس سے زائد ہو وہ کبیرہ ہے اور بعض کا کہنا ہے کہ کبیرہ ہر وہ گناہ ہے جس پر شارح نے خاص طور پر ڈرایا ہو اور بعض کا کہنا ہے کہ جس معصیت پر بندہ اصرار کرے وہ

کبیرہ ہے اور جس سے استغفار کر لے وہ صغیرہ ہے اور صاحب کفایہ نے کہا کہ حق یہ ہے کہ صغیرہ اور کبیرہ دونوں اضافی نام ہیں ان کی کوئی ذاتی تعریف نہیں کی جاسکتی تو ہر گناہ جس کا اس سے بڑے گناہ سے موازنہ کیا جائے صغیرہ ہے اور اگر اس سے چھوٹے گناہ سے موازنہ کیا جائے تو کبیرہ ہے اور کبیرہ مطلقہ کفر ہے کیونکہ اس سے بڑا کوئی گناہ نہیں اور بہر حال یہاں (متن میں کبیرہ سے) کفر کے علاوہ کبیرہ مراد ہے وہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا اس تصدیق کے باقی رہنے کی وجہ سے جو ایمان کی حقیقت ہے برخلاف معتزلہ کے کہ وہ کہتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے اور نہ کافر ہے اور یہی منزلہ بین المذلتین ہے اس بناء پر کہ اعمال ان کے نزدیک ایمان کی حقیقت کا جزو نہیں ہیں اور کبیرہ بندہ مومن کو کفر میں داخل نہیں کرتا برخلاف خوارج کے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ بلکہ مرتکب صغیرہ بھی کافر ہے اور ایمان و کفر کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کا یہاں سے مقصود ایک اختلافی بحث کی طرف اشارہ ہے لیکن شارح نے اُس بحث میں پڑنے سے پہلے کبیرہ کی تحقیق شروع کی۔

قرآن اور حدیث میں گناہوں کے لئے چار نام مستعمل ہیں۔ ذنب، خطیہ، سیدہ اور محصیہ۔ پہلے تین سے مراد صفائر اور آخری سے مراد کبائر ہیں۔ عام استعمال اس طرح ہے کبھی کبھار یہ نام ایک دوسروں کے لئے بھی مستعمل ہوا کرتے ہیں۔

کبیرہ کی تعریف: بعض علماء فرماتے ہیں کہ کبیرہ وہ ہے جس پر خصوصی وعید وارد ہو۔ عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں لا صغیرۃ مع الاصرار ولا کبیرۃ مع الاستغفار جبکہ صاحب کفایہ کے نزدیک صغیرہ اور کبیرہ اضافی نام ہیں ان کی حقیقی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی۔ ایک ہی گناہ اپنے سے بڑے گناہ کے مقابلے میں صغیرہ اور اپنے سے چھوٹے کے مقابلے میں کبیرہ ہے۔

بعض علماء فرماتے ہیں کہ کبائر اللہ تعالیٰ نے گناہوں میں اس طرح چھپا رکھے ہیں جس طرح لیلۃ القدر کو دیگر راتوں میں چھپا کر رکھا ہے تاکہ لوگ ہر گناہ کو بڑا سمجھ کر خود کو بچائیں۔ صفائر اعمال صالحہ سے از خود معاف کئے جاتے ہیں اور کبیرہ کے لئے توبہ اور استغفار ضروری ہے توبہ کے لئے علماء نے چند شرائط بتائے ہیں۔ (۱) ماضی میں اس کئے ہوئے عمل پر دل سے ندامت۔ (۲) مستقبل میں نہ کرنے کا عزم۔

(۳) اگر اس کا تعلق حقوق العباد سے ہو تو آدائیگی کرے یا معاف کرائے۔ کبیرہ کے تعداد میں علماء سے مختلف اقوال منقول ہیں جو کہ سات سے ستر اور اسی تک بتائے جاتے ہیں۔ علامہ ذہبی کی مشہور کتاب الکبائر اور ابن حجر کی کتاب الزواج عن الکبائر میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ اس بحث کے بعد اپنے بنیادی بحث کی طرف آرہے ہیں۔

اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ گناہ گار ضرور ہے لیکن ایمان سے نہیں نکلتا کیونکہ ان کے نزدیک ایمان نفس تصدیق قلبی کا نام ہے اور اعمال ایمان کے لئے مکمل اور متم ہیں۔ معتزلہ کے نزدیک مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج ہے البتہ کفر میں داخل نہیں تو معتزلہ ایمان اور کفر کے درمیان ایک اور مرتبہ کے قائل ہیں جس کو منزلہ بین المنزلتین کہا جاتا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس قسم کے لوگ نہ جنت کے مستحق ہیں اور نہ جہنم کے بلکہ اعراف پر ہوں گے جو کہ جنت اور جہنم کے درمیان ایک جگہ کا نام ہے۔ جس کا تذکرہ سورۃ اعراف میں موجود ہے۔

﴿ولنا وجوه الاول ما سيجي من ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبى فلا يخرج المؤمن عن الاتصاف به الا بما ينافيه و مجرد الاقدام على الكبيرة لغلبة شهوة او حمية او انفة او كسل خصوصاً اذا فترن به خوف العقاب و رجاء العفو والعزم على التوبة لا ينافيه نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً لكونه علامة للتكذيب ولانزاع فى ان من المعاصي ما جعله الشارع اماراً للتكذيب وعلم كونه كذلك بالادلة الشرعية كسجود الصنم والقاء المصحف فى القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما ثبت بالادلة انه كفر وبهذا ينحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة عن التصديق والاقرار ينبغى ان لا يصير المؤمن المقر المصدق كافراً بشئ من افعال الكفر والفاظه مالم يتحقق منه التكذيب او الشك﴾

ترجمہ: اور ہمارے لئے چند دلیلیں ہیں، پہلی دلیل وہ ہے جو عنقریب (ایمان کی بحث میں) آئے گی کہ ایمان کی حقیقت صرف تصدیق قلبی ہے۔ لہذا بندہ تصدیق قلبی کے ساتھ متصف رہنے سے نہیں خارج ہوگا مگر ایسی چیز سے جو تصدیق قلبی کے منافی ہو اور محض غلبہ شہوت یا حیثیت یعنی شک

و عار کی وجہ سے یا سستی کی وجہ سے کبیرہ کا ارتکاب کرنا بالخصوص اس وقت جب کہ اس ارتکاب کے ساتھ عقاب کا خوف اور معافی کی امید اور توبہ کا عزم بھی ہو، تصدیق قلبی کے منافی نہیں ہے، ہاں جب یہ ارتکاب اس کبیرہ کو حلال سمجھنے یا اس کو معمولی سمجھنے کے طور پر ہو تو یہ تکذیب کی علامت ہونے کی وجہ سے اس کبیرہ کا ارتکاب کفر ہوگا اور اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ بعض گناہ ایسے ہیں جن کو شریعت نے تکذیب کی علامت قرار دیا ہے اور یہ ان گناہوں کا تکذیب کی علامت ہونا دلائل شرعیہ سے معلوم ہوا جیسے منم کو سجدہ کرنا اور مصحف کو گندگی میں ڈالنا اور کلمات کفر کا تلفظ کرنا اور اس جیسی ایسی باتیں جن کا کفر ہونا دلائل سے ثابت ہے اور اس سے وہ اشکال حل ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ جب ایمان سے تصدیق اور اقرار مراد ہے تو تصدیق اور اقرار کرنے والے مومن کو افعال کفر اور الفاظ کفر میں سے کسی چیز کے سبب کافر نہ ہونا چاہئے جب تک اس کی طرف سے تکذیب اور شک تحقیق نہ ہو۔

تشریح: شارح فرماتے ہیں کہ ہمارے پاس اپنے دعویٰ پر تین دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ ایمان چونکہ تصدیق کجج ماجام بہ النبی ﷺ کا نام ہے اور گناہ کبیرہ کے ارتکاب سے وہ تصدیق قلبی ختم نہیں ہو جاتی جو کہ ایمان کے منافی ہے اور جب ایک مومن نے گناہ کا ارتکاب کیا مثلاً غلبہ شہوت سے زنا کا ارتکاب کیا۔ قومی غیرت کی وجہ سے کوئی گناہ کی یا سستی کی وجہ سے گناہ کا ارتکاب کیا مثلاً نماز چھوڑا، تو یہ تصدیق سے منافی اس لئے نہیں کہ تصدیق پر دلالت کرنے والی چیزیں موجود ہیں جو کہ سزا کا خوف معافی کی امید اور توبہ کا ارادہ ہے لہذا ان اشیاء کی موجودگی میں ہم کیسے کہہ سکتے ہیں کہ اس کا تصدیق قلبی نہیں اور جب تصدیق قلبی موجود ہے تو ایمان موجود ہے۔

نعم اذا كان بطريق سے اشارہ ہے کہ اگر کسی گناہ کو حلال سمجھ کر کر رہا ہے یا بعض ایسے امور کا ارتکاب کیا جو کہ علامت کفر اور علامہ تکذیب سے پھر ارتکاب کبیرہ انسان کو ایمان سے نکال دے گا۔

وہلذا ینحل ما یقال یہ ایک اعتراض کا جواب ہے حاصل یہ ہے کہ جب حقیقت ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو تصدیق کی موجودگی میں بعض گناہوں کو آپ سبب کفر کیوں بتاتے ہیں جبکہ تصدیق برقرار ہے جواب یہ ہے کہ جب ان افعال کو شریعت نے مکذیب کی علامت قرار دی اور وہ تصدیق کے منافی ہے لہذا

اس علامت کی بناء پر ہم اس کو کافر کہیں گے لہذا ہمارے سابقہ تقریر سے یہ شبہ از خود زائل ہو گیا۔

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هُمْ يَكْفُرُونَ﴾
 يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ وَقَوْلُهُ تَعَالَى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا
 إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَصُوحًا وَقَوْلُهُ تَعَالَى وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا الْآيَةُ هِيَ كَثِيرَةٌ
 وَالثَّالِثُ أَجْمَاعُ الْأُمَّةِ مِنْ عَصْرِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا بِالصَّلَاةِ عَلَى مَنْ مَاتَ
 مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ مِنْ غَيْرِ تَوْبَةٍ وَالِدَعَاءِ وَالِاسْتِغْفَارِ لَهُمْ مَعَ الْعِلْمِ بِأَرْكَبِهِمُ الْكِبَائِرَ بَعْدَ
 الْإِتِّفَاقِ عَلَى أَنَّ ذَلِكَ لَا يَجُوزُ لِغَيْرِ الْمُؤْمِنِ ۝

ترجمہ: دوسری دلیل وہ آیات و احادیث ہیں جو گنہگار پر لفظ مومن کا اطلاق کر رہی ہے جیسے
 اللہ تعالیٰ کا فرمان اے ایمان والو! تم پر مقتولین کے بارے میں قصاص فرض کیا گیا ہے اور اللہ تعالیٰ
 کا فرمان اے ایمان والو! اللہ کے سامنے سچی توبہ کرو اور اللہ تعالیٰ کا یہ فرمان کہ اگر دو مومن گروہ آپس
 میں لڑائی کریں۔ اور اس طرح کی آیات بہت ہیں اور تیسری دلیل نبی علیہ السلام کے عہد سے لیکر
 اب تک امت کا اہل قبلہ میں سے ہر اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنے پر اجماع ہے جو بغیر توبہ کے مر گیا
 ہو اور ان کے مرتکب کبائر ہونے کو جاننے کے باوجود ان کے لئے دعا اور استغفار کرتا ہے۔ اس بات
 پر متفق ہونے کے بعد کہ غیر مومن کے واسطے یہ سب جائز نہیں ہیں۔

تشریح: شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہمارا دوسرا استدلال اُن آیات اور احادیث سے ہے جن میں
 مرتکب کبیرہ کو مومن کہا گیا ہے پہلی آیت یا ایہا الذین آمنوا کتب علیکم القصاص فی القتل۔ وجہ
 استدلال یہ ہے کہ جس پر قصاص واجب ہے اُس نے قتل ناحق کا ارتکاب کر کے کبیرہ کیا ہے اس کے باوجود
 اس کو ایمان والوں میں شامل کر کے خطاب کیا گیا۔ یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج
 نہیں۔ دوسری آیت ”یا ایہا الذین آمنوا توبوا الی اللہ توبۃ نصوحا“ توبہ گناہ سے لازم ہے اور گناہ
 سے ادھر کبیرہ اس لئے مراد ہے کہ صفائے توبہ بغیر توبہ کے بھی معاف ہو جاتے ہیں لہذا جس گناہ کے لئے توبہ کی
 ترغیب دی گئی وہ لازمی طور پر کبیرہ ہے اور مرتکب کبیرہ کو ایمان والا کہہ کر مخاطب کیا گیا ہے تو یہ اس بات کی
 واضح دلیل ہے کہ مرتکب کبیرہ خارج از ایمان نہیں، اسی طرح تیسری آیت ”وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ

اقتلوا الآفة، باہم لڑائی کرنے والے دونوں فریق کو مؤمنین سے تعبیر کیا گیا ہے، یہ اس بات کی دلیل کی واضح دلیل ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں۔

ہماری تیسری دلیل یہ ہے کہ حضور اکرم ﷺ سے لے کر زمانہ حال تک امت کی اس بات پر اجماع رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ اگر توبہ و استغفار کے بغیر مر جائے تو اُس کی نماز جنازہ پڑھی جاتی ہے اور اُس کے لئے دعا اور استغفار کی جاتی ہے جبکہ دعا اور جنازہ صرف اہل ایمان کے لئے ثابت ہے کافر اور غیر مسلم کے لئے دعا سے اور نماز جنازہ سے بغیر صلی اللہ علیہ وسلم کو بھی روکا گیا ہے بلکہ فرمایا گیا کہ ان تستغفرلہم سبعین مۃ لن یعفوا اللہ لہم، اے نبی ﷺ اگر تم اُن کے لئے ستر مرتبہ بھی دعا اور استغفار کرو پھر بھی اللہ تعالیٰ ان کی بخشش نہیں فرمائیں گے، لہذا جب ارتکاب کبیرہ کے باوجود ان کا جنازہ اور ان کے لئے دعا کی جاتی ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ارتکاب کبائر کے ذریعے یہ لوگ ایمان سے خارج نہیں۔

﴿ واحتجت المعتزلة بوجهين الأول ان الامة بعد اتفاهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا في انه مومن و هو مذهب اهل السنة والجماعة او كافر و هو قول الخوارج او منافق و هو قول الحسن البصري فاخذنا بالمتفق عليه و تركنا المختلف فيه و قلنا هو فاسق ليس بمؤمن ولا كافر ولا منافق۔ والجواب ان هذا احداث للقول المخالف لما اجمع عليه السلف من عدم المنزلة بين المنزلتين فيكون باطلا﴾۔

ترجمہ: اور معتزلہ نے دو دلیلیں پیش کیں، پہلی دلیل یہ کہ امت نے اس بات پر متفق ہونے کے بعد کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس بارے میں باہم اختلاف کیا کہ کیا وہ مؤمن ہے؟ اور یہ اہل السنۃ والجماعت کا مذہب ہے، یا کافر ہے اور یہ خوارج کا قول ہے یا منافق ہے اور یہ حسن بصری کا قول ہے۔ تو ہم نے متفق علیہ کو لے لیا اور مختلف فیہ کو چھوڑ دیا اور کہا کہ وہ فاسق ہے نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے اور نہ منافق ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ یہ ایسے قول کی ایجاد ہے جو سلف کے متفق علیہ بات یعنی ایمان و کفر کے درمیان واسطہ نہ ہونے کے مخالف ہے، اس بناء پر یہ قول باطل ہوگا۔

تشریح: بحث یہ چل رہا ہے کہ مرتکب کبیرہ مؤمن ہے یا کافر ہے یا درمیان میں ہے اس میں علماء اہل سنت والجماعت کا بحث تفصیل سے گزر گیا۔ اب یہاں سے معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں

کہ مرتکب کبیرہ نہ مؤمن ہے اور نہ کافر بلکہ منزله بین المؤمنین میں ہوگا اس دعویٰ پر ان کے لئے دو دلیل ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ امت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں پھر آگے اختلاف ہے، اہل سنت والجماعت کے نزدیک مؤمن ہے خوارج کے نزدیک کافر اور حسن بصری رحمہ اللہ کے نزدیک منافق ہے لہذا ہم نے متفق علیہ قول لے کر مختلف فیہ اقوال چھوڑ دئے کہ نہ مؤمن ہے نہ کافر ہے بلکہ درمیان میں ہے اور مغلذی النار ہے۔

والجواب ان ہذا احداث شارح نے معتزلہ کے پہلی دلیل سے جواب دیتے ہوئے فرمایا کہ معتزلہ کی بات اجماع امت سے خلاف ہے۔ امت میں سے کوئی بھی منزله بین المؤمنین کا قائل نہیں اور جو بات اجماع امت کے خلاف ہو وہ باطل ہوا کرتی ہے۔

واضح رہے کہ حسن بصری رحمہ اللہ کی طرف مرتکب کبیرہ کے بارے میں منافق کا قول جو منسوب ہے اس سے نفاق عملی مراد ہے۔ نفاق کی دو قسمیں ہیں (۱) اعتقادی، (۲) عملی۔ حسن بصری رحمہ اللہ کی رائے اُس حدیث سے مأخوذ ہے جس میں علامات نفاق بتائے گئے ہیں اربع من کن فیہ کان منافقاً خالصاً ومن کان فیہ حصۃ منہن کانت فیہ حصۃ من النفاق حتی بدعھا الخ۔

﴿الثنانی انه لیس بمؤمن لقوله تعالیٰ الفمن کان مؤمناً کمّن کان فاسقاً جعل المؤمن مقابلاً للفاسق وقوله علیہ السلام لا یزنی الزانی و هو مؤمن وقوله علیہ السلام لا ایمان لمن لا امانة له ولا کافر لما تواترت من ان الامة کانوا لا یقتلونہ ولا یجرون علیہ احکام المرتدین و یدفنونہ فی مقابر المسلمین والجواب ان المراد بالفاسق فی الآیۃ هو الکافر فان الکفر من اعظم الفسوق والحديث وارد علی سبیل التغلیظ والمبالغة فی الزجر عن المعاصی بدلیل الآیات والاحادیث الدالۃ علی ان الفاسق مؤمن حتی قال علیہ السلام لاہی ذر لہا بالغ فی السؤال وان زنی وان سرق علی رغم انف ابی ذر۔﴾

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ وہ مؤمن نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”الفمن کان مؤمناً کمّن کان فاسقاً“ کی وجہ سے (جس میں) اللہ تعالیٰ نے مؤمن کو فاسق کا مقابل قرار دیا ہے اور نبی

علیہ السلام کے ارشاد ”لایزنی الزانی و هو مؤمن“ کی وجہ سے اور آپ کے ارشاد ”لا ایمان لمن لا امانة له“ کی وجہ سے اور کافر بھی نہیں ہے۔ تو اتر سے یہ بات ثابت ہونے کی وجہ سے کہ امت کے لوگ نہ تو اس کو قتل کرتے تھے اور نہ اس پر مرتد ہونے کا حکم لگاتے تھے اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کرتے تھے۔ اور جواب یہ ہے کہ آیت میں فاسق سے مراد کافر ہے اور حدیث تعلیل یعنی حکم میں سختی پیدا کرنے اور معاصی سے روکنے میں زور پیدا کرنے کے طور پر وارد ہے ان آیات و احادیث کے دلیل ہونے کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہیں کہ فاسق مؤمن ہے یہاں تک کہ آپ ﷺ نے حضرت ابوذرؓ سے جب کہ انہوں نے سوال میں زیادتی کی، فرمایا کہ اگرچہ زنا کرے اگرچہ چوری کرے ابوذرؓ کی ناگواری کے باوجود۔ (”لا اله الا الله“ کہنے والا جنت میں داخل ہوگا)۔

تشریح: معتزلہ نے دوسری دلیل یہ پیش کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے المؤمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا میں مؤمن اور منافق آپس میں ایک دوسرے کے مقابل قرار دیئے ہیں اور مقابل مغایرت کا متقاضی ہے لہذا معلوم ہوا کہ فاسق غیر مؤمن ہے اس سے فاسق کا غیر مؤمن ہونا معلوم ہوا اس دلیل کے دوسرے حصے میں انہوں نے احادیث سے استدلال کرتے ہوئے دو احادیث لائے ہیں۔ پہلی حدیث لایزنی الزانی حین یزنی و هو مؤمن الخ رواہ بخاری و مسلم عن ابی ہریرۃ معتزلہ کا استدلال کچھ یوں ہے کہ مذکورہ گناہوں سے بندہ ایمان سے خالی ہو گیا لہذا مرکب کبیرہ مؤمن نہیں۔ دوسری حدیث لا ایمان لمن لا امانة له۔ (رواہ البیہقی عن السی)

اس حدیث سے معلوم ہوا کہ امانت میں خیانت سے ایمان نہیں رہتا لہذا مرکب کبیرہ مؤمن نہیں۔ والجواب ان المراد بالفاسق الخ شارح معتزلہ کے پیش کیے ہوئے قرآنی آیت اور حدیث سے جواب دے رہے ہیں المؤمن کان مؤمنا کمن کان فاسقا میں فاسق سے مراد کافر ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جب ایک چیز مطلق ذکر کی جائے تو اس سے مراد فرد کامل ہوتا ہے لہذا فاسق کا فرد کامل کافر ہے۔ آیت کے سیاق اور سبق سے یہ بات خوب واضح ہے جبکہ دونوں حدیثوں سے جواب یہ ہے کہ آپ ﷺ نے یہ بات مباخذہ اور تشدیداً فرمائی ہے یا ان دونوں حدیثوں میں نفی کمال ایمان مراد ہے مطلق ایمان کی نفی مراد نہیں ہے۔ اس

کے علاوہ اور بھی جوابات حدیث کی کتابوں میں موجود ہیں۔ فاسق اور مرتکب کبیرہ کے کافر نہ ہونے پر قرآن اور حدیث میں جگہ جگہ وضاحت کے ساتھ نشان دہی کی گئی ہے۔ یہاں تک کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ لا الہ الا اللہ کہنے والا ضرور جنت میں جائے گا۔ اس پر حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ نے بارہا سوال کیا کہ اگرچہ وہ دانی اور چور ہو۔ تو چوتھی مرتبہ آپ ﷺ نے فرمایا کہ چوری اور زنا کے باوجود وہ بندہ جنت میں داخل ہوگا اگرچہ یہ بات ابوذرؓ کو ناگوار بھی گزرتی ہو۔

﴿وَاحتججت الخوارج بالنصوص الظاهرة في ان الفاسق كافر كقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله تعالى ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون۔ وكقوله عليه السلام من ترك الصلوة متعمداً فقد كفر وفي ان العذاب مختص بالكافر كقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى لا يصلها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك والجواب انها متروكة الظاهر للنصوص القاطعة على ان مرتكب الكبيرة ليس بكافر والاجماع المنعقد على ذلك على ما مر والخوارج خوارج عما انعقد عليه الاجماع فلا اعتداد بهم﴾

ترجمہ: اور خوارج نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو فاسق کے کافر ہونے کے بارے میں ظاہر ہیں، جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اللہ کے نازل کردہ احکام پر عمل نہ کریں وہی کافر ہیں اور اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ جو اس کے بعد کفر کریں وہی فاسق ہیں اور جیسے نبی اکرم ﷺ کا ارشاد کہ جو جان بوجھ کر نماز ترک کرے وہ کافر ہے۔ اور (ان نصوص سے خوارج نے استدلال کیا جو اس بارے میں ظاہر ہیں) کہ عذاب کافر ہی کے ساتھ خاص ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ عذاب اس شخص کو ہوگا جو (حق کی) تکذیب کرے اور اس سے اعراض کرے، جہنم میں وہی بد بخت داخل ہوگا جو (حق کی) تکذیب اور اس سے اعراض کرے) اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ رسوائی اور عذاب کافروں ہی کو ہوگا وغیرہ ذالک۔ اور جواب یہ ہے کہ (آیات مذکورہ اور حدیث کا) ظاہری معنی متروک ہے مراد نہیں ہے ان نصوص قطعیہ کی وجہ سے جو اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مرتکب کبیرہ کافر نہیں ہے

اور اجماع کی وجہ سے جو اس بات پر منعقد ہے جیسا کہ گزر چکا اور خوارج اس چیز سے باہر ہیں جس پر اجماع ہو چکا ہے تو ان کی کوئی اہمیت نہیں۔

تشریح: متعلقہ مسئلہ میں اہل سنت اور معتزلہ کے بعد اب خوارج کا مذہب بیان ہو رہا ہے۔ خوارج کی رائے یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج اور کفر میں داخل ہے اُن کا استدلال قرآن اور حدیث کے ظاہری نصوص سے ہے انہوں نے کئی آیات اور ایک حدیث نقل کی ہیں۔ خوارج کی دلائل کے دو جزء ہیں پہلا جزء یہ کہ فاسق کافر ہے اور دوسرا یہ کہ عذاب آخرت کفار کے ساتھ خاص ہے۔

پہلی آیت یہ ہے کہ **وَمَنْ لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ**۔ انہوں نے ما انزل اللہ پر حکم نہ کرنا جو کہ کبیرہ ہے سبب کفر قرار دیا ہے۔ دوسری آیت **وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**۔ اسی طرح آپ ﷺ نے فرمایا من ترك الصلوة متعمداً فقد كفر۔ جس نے جان بوجھ کر نماز چھوڑی تو وہ کافر ہے۔ **أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ** میں خبر کو معرف باللام لا کرافسق کو کافر میں منحصر کیا ہے معلوم ہوا کہ مرتکب کبیرہ کافر ہی ہے۔

ہم جواب دیتے ہیں کہ پہلی آیت میں ما انزل اللہ سے انکار کفر ہے یا کفر سے کفران نعمت مراد ہے اور نماز جان بوجھ کر چھوڑنا اور اس عمل کو حلال سمجھنا اور نماز سے انکار کرنا کفر ہے۔ اسی طرح وان العذاب علی من کذب وتوَلّٰی میں سے اُن کا استدلال کچھ یوں ہے کہ مرتکب کبیرہ کو عذاب دیا جائے گا اور مذکورہ آیت کی رو سے عذاب کا مستحق کافر ہی ہوتا ہے۔ تو اس سے ہمارا جواب یہ ہے کہ العذاب میں الف لام عہد خارجی ہے اور اس سے دائمی عذاب مراد ہے اور دائمی عذاب کفار کے ساتھ خاص ہے۔

والجواب انها متروكة الخ یہ درحقیقت جواب کی طرف اشارہ ہے کہ خوارج جو نصوص ظاہرہ سے استدلال کر کے مرتکب کبیرہ کو ایمان سے خارج قرار دیتے ہیں اُن کا یہ استدلال غلط ہے اور ان ظاہری نصوص میں تاویل کی گئی ہے۔

والاجماع المنعقد علی ذلك الخ اس میں اشارہ ہے کہ اس بات پر اجماع امت منعقد ہے کہ مرتکب کبیرہ ایمان سے خارج نہیں، لہذا خوارج کا استدلال ہی غلط ہے۔

والخوارج خوارج عما انعقد الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ آپ نے کہا کہ مرتکب کبیرہ کے

عدم کفر پر اجماع منقطع ہے حالانکہ اس اجماع میں خوارج شامل نہیں جب خوارج شامل نہیں تو پھر یہ کیسی اجماع ہے تو شارح نے جواب دیا کہ خوارج کے شامل ہونے اور نہ ہونے کا کوئی اعتبار ہی نہیں یہ ویسے بھی خارجی لوگ ہیں۔

﴿والله تعالى لا يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين لكنهم اختلفوا في انه هل يجوز عقلا ام لا فلذهب بعضهم الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع وبعضهم الى انه يمتنع عقلا لان قضية الحكمة التفرقة بين المسمى والمحسن والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل الاباحه و رفع الحرمة اصلا، فلا يحتمل العفو و رفع الغرامة وايضا الكافر يعتقد حقا ولا يطلب له عفو او مغفرة فلم يكن العفو عند حكمة وايضا هو اعتقاد الابد فيوجب جزاء الابد وهذا بخلاف سائر الذنوب﴾۔

ترجمہ: اور باجماع مسلمین اللہ تعالیٰ اس بات کو نہیں معاف کریں گے کہ ان کے ساتھ (الوہیت یا استحقاق عبادت میں) کسی کو شریک کیا جائے، البتہ اس بارے میں ان میں اختلاف ہے کہ کیا (شرک کا معاف کیا جانا) عقلا جائز ہے یا نہیں؟ تو بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ عقلا جائز ہے اور اس کا واقع نہ ہونا دلیل سمعی سے معلوم ہوا ہے اور بعض کا مذہب ہے کہ عقلا محال ہے اس لئے کہ حکمت کا تقاضا بدکار اور نیکو کار کے درمیان فرق کرنا ہے اور کفر انتہائی درجہ کا جرم ہے، اباحت کا اور حرمت ختم کئے جانے کا احتمال نہیں رکھتا۔ لہذا معاف کئے جانے اور سزا ختم کئے جانے کا بھی احتمال نہیں رکھتا۔ اور نیز کافر اس کو حق سمجھتا ہے اور اس کے لئے معافی اور مغفرت کا طلب گار نہیں ہوتا تو اس کو معاف کرنا حکمت و دانش مندی نہیں ہے، نیز کفر اس کا ہمیشہ کیلئے اعتقاد ہے، پس وہ ہمیشہ کیلئے سزا کو واجب کرے گا اور یہ دیگر گناہوں کے برخلاف ہے۔

تشریح: یہاں سے ایک نیا عنوان شروع ہو رہا ہے وہ یہ کہ صفائے اور کھائے تو اگر اللہ تعالیٰ چاہے معاف فرمائیں گے اور اگر نہ چاہے تو اس پر ایک مدت تک عذاب دے کر جہنم سے نکال دیں گے لیکن کیا اللہ تعالیٰ شرک معاف فرمائیں گے یا نہ، تو شارح نے فرمایا کہ باجماع امت مشرک کو اللہ تعالیٰ معاف نہیں فرمائیں گے۔ یعنی ان کی معافی واقع نہیں ہوگی یہاں تک سب کا اتفاق ہے لیکن کیا مشرک کی معافی عقلا ممکن ہے یا

نہ اس میں معتزلہ اور اہل سنت کا آپس میں اختلاف ہے۔ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ ان کی مغفرت عقلاً ممکن ہے اگرچہ دلائل سمعیہ۔ سہ یہ بات ثابت ہے کہ مشرک کی مغفرت واقع نہیں لیکن عقلاً جائز ہے۔ اس کے برخلاف معتزلہ کا کہنا ہے کہ مشرک کی معافی عقلاً ناممکن ہے بلکہ قبیح ہے۔ شارح نے معتزلہ کی طرف سے چار دلائل پیش کئے ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ اللہ کا ایک اسم صفتی حکیم ہے اور حکیم کا کام حکمت سے بھرا ہوتا ہے لہذا حکمت اس بات کا متقاضی ہے کہ وہ مطہج اور عاصی کے درمیان فرق واضح کرے تو اگر مؤمن اور مشرک دونوں کی مغفرت ہو جائے تو ان دونوں کے درمیان کیا فرق رہا۔

جواب یہ ہے کہ یہ فرق اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں، چاہے تو فرق قائم رکھے اور چاہے تو نہ رکھے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ مشرک کی مغفرت کر کے پھر بھی اللہ تعالیٰ فرق کے قیام پر قادر ہیں۔ ان اللہ علیٰ کل شیء قدید۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ ایسا کرے تو عین ممکن ہے کہ اس عدم فرق میں کوئی حکمت الہی مضمر ہو جس کا ہمیں اندازہ نہیں۔

معتزلہ کی دوسری دلیل یہ ہے کہ دیگر گناہ بعض اوقات مباح ہو سکتے ہیں لیکن کفر کسی بھی حالت میں مباح نہیں ہے لہذا مشرک کی مغفرت عقلاً جائز نہیں۔ ہم جواب دیتے ہیں بفعل اللہ ما یشاء۔ اللہ سے کوئی پوچھنے والا نہیں۔

معتزلہ کی تیسری دلیل یہ ہے کہ کافر اور مشرک خود کو برحق سمجھ رہا ہے جس کی وجہ سے وہ معافی نہیں مانگتا تو اس کی معافی عقلاً ناجائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ اُسے معافی مانگے بغیر معاف کرے تو اس میں بھی کوئی حکمت ہوگی۔

معتزلہ کی چوتھی دلیل یہ ہے کہ کافر کا ارادہ یہ ہوتا ہے کہ میں ہمیشہ کفر اور مشرک ہی پر رہوں اس کا دائمی عقیدہ مشرک دائمی عذاب کا متقاضی ہے لہذا اس کی معافی عقلاً ناجائز ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہم کو یہ تسلیم نہیں کہ کفر ابدی اعتقاد ہے بلکہ موت سے وہ منقطع ہو گیا۔ لہذا اگر اللہ تعالیٰ چاہے کہ کافر اور مشرک کی مغفرت کرے تو اُسے کون روک سکتا ہے اگرچہ کریں گے نہیں لیکن اگر کرے تو عقلاً جائز ہے جبکہ معتزلہ عقلاً ناجائز سمجھتے ہیں۔

﴿وَيَغْفِرْ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ مِنَ الصَّغَائِرِ وَالْكِبَائِرِ﴾ مع التوبة او بدونها خلافاً للمعتزلة و فی تقریر الحکم ملاحظۃ للآیۃ الذّالۃ علیٰ ثبوته و الآیات و الاحادیث فی هذا المعنی کثیرۃ و المعتزلة یخصصونها بالصغائر و بالکبائر المقرونة بالتوبة و تمسکوا بوجهین الاول الآیات و الاحادیث الواردة فی وعید العصاة و الجواب انها علی تقدیر عمومها انما تدل علی الوقوع دون الوجوب و قد كثرت النصوص فی العفو فیخصّص المذنب المغفور عن عمومات الوعيد و زعم بعضهم ان الخلف فی الوعيد کرم فیجوز من اللّٰه تعالیٰ و المحققون علی خلافه کیف و هو تبدیل للقول و قد قال اللّٰه تعالیٰ ما یبدل القول لکذّٰی ﴿۔

ترجمہ : اور اللہ تعالیٰ جس کے لئے چاہیں گے شرک کے علاوہ گناہ معاف کر دیں گے خواہ صغائر ہوں یا کبائر، توبہ کیساتھ ہوں یا بلا توبہ، برخلاف معتزلہ کے، اور اس مسئلہ کے بیان کرنے میں اس آیت کا لحاظ ہے جو اس کے ثبوت پر دلالت کرنے والی ہے اور اس مضمون کے بارے میں آیات و احادیث بہت ہیں اور معتزلہ مغفرت اور معافی کو صغائر اور کبائر کیساتھ خاص کرتے ہیں جو توبہ کے ساتھ ہوں اور انہوں نے دو طریقوں سے استدلال کیا ہے اول وہ آیات اور احادیث ہیں جو گنہگاروں کی وعید کے سلسلہ میں وارد ہیں اور جواب یہ ہے کہ ان کو عام ماننے کی صورت میں وہ صرف وقوع پر دلالت کرتی ہیں و جب پر دلالت نہیں کرتیں اور معافی کے سلسلہ میں نصوص کثرت سے ہیں، لہذا معاف کئے جانے والے گنہگار کو اس وعید کے عموم سے مستثنیٰ کیا جائے گا۔ اور بعض لوگوں نے کہا کہ وعید کے خلاف کرنا کرم ہے، تو اللہ کی طرف سے جائز ہے اور محققین اس کے خلاف ہیں ایسا کیسے ہو سکتا ہے دراصل حالیکہ یہ بات کو بدلنا ہے اور اللہ تعالیٰ فرما چکے ہیں کہ میرے یہاں بات بدلائیں کرتی۔

تشریح : اہل سنت و الجماعت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ شرک کے علاوہ تمام گناہ خواہ صغائر ہوں یا کبائر اللہ تعالیٰ چاہے تو توبہ کے ذریعے معاف کر دے اور اگر چاہے توبہ کے بغیر معاف کر دے یہی مضمون قرآن کریم کی اس آیت میں مذکور ہے، ان اللّٰه لا یغفر ان یشرک بہ و یغفر ما دون ذلک لمن یشاء، اہل

سنت کا یہی عقیدہ قرآن کریم اور حدیث نبوی میں جگہ جگہ مذکور ہے، جبکہ معتزلہ کی رائے یہ ہے کہ کبیرہ کی معافی کے لئے توبہ اور استغفار ضروری ہے بغیر توبہ اور استغفار کے کبیرہ معاف نہیں کیا جائے گا۔ اس بات پر اُن کے پاس دو بنیادی دلائل ہیں۔

معتزلہ کی پہلی دلیل وہ آیات اور احادیث ہیں جن میں گناہ گاروں کے لئے وعیدیں بیان ہوئی ہیں مثلاً: **وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا** وغیرہ معتزلہ کا استدلال ان آیات سے اس طرح ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کبائر پر ان لوگوں کو سزا نہ دے تو اللہ تعالیٰ کا کاذب ہونا لازم آئے گا، وعید بیان کی اور پھر وعید سے مخالفت کی۔ ہم جواب دیتے ہیں کہ اگر یہ نصوص تمام گناہ گاروں کے حق میں عام لئے جائیں تو زیادہ سے زیادہ ان نصوص سے عذاب کا وقوع معلوم ہو رہا ہے وجوب عذاب تو معلوم نہیں ہو رہا ہے اور محل نزاع تو وقوع نہیں بلکہ وجوب ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ آیات اور احادیث میں عموم نہیں بلکہ اس سے بعض عصاة مراد ہیں جبکہ نصوص کثیرہ سے یہ بھی ثابت ہے کہ گناہوں کو معاف کر دیا جائے گا لہذا ان آیات کی عموم سے وہ گناہ گار مستثنیٰ ہوں گے جن کو اللہ تعالیٰ نے معافی فرمائی۔

وزعم بعضهم یہ درحقیقت معتزلہ کے ایک اعتراض کا جواب ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ گناہ گاروں کو وعید سنانے کے باوجود سزا نہ دے تو اللہ تعالیٰ کے حق میں وعید خلافی لازم آئے گی اور وعید کی مخالفت اللہ کے حق میں صحیح نہیں، تو شارح نے جواب دیا بعضہم سے بعض اشاعرہ مراد ہیں کہ وعید کی مخالفت تو عین مہربانی ہے البتہ وعدے کی مخالفت صحیح نہیں اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک حاکم کسی مجرم کو سزائے موت سنا کر پھر معاف کر دے تو جس کو معافی دی گئی وہ بہت زیادہ خوش اور گرویدہ ہوگا، مگر محققین ماترید یہ اس کے خلاف ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اس سے بات کا بدلنا لازم آئے گا اور اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں **مَا يَدُلُّ الْقَوْلُ لَدَيْكَ**، تاہم اس کا جواب اس طرح بھی دیا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو وعید سنائی ہے تو اللہ تعالیٰ کے شان کریمانہ کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس کو اپنی مشیت پر موقوف رکھے، لہذا اس کو خلف وعید سے تعبیر کرنا غلط ہوگا البتہ اگر مشیت کے ساتھ تعلق نہ ہوتے ہوئے بعض لوگوں کی مغفرت ہوئی تو اُسی صورت میں خلف وعید کی گنجائش تھی۔

﴿الْعَاسِي ان الْمَلَذِب اِذَا عَلِم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذالك تقريراً له على﴾

الذنب واغراء للغير عليه وهذا ينافي بحكمة ارسال الرسل والجواب ان معجزة جواز العقول لا يوجب ظن عدم العقاب فضلا عن العلم كيف والمعلومات الواردة في الوعيد المقرونة بغاية من التهديد تزجج جانب الوقوع بالنسبة الى كل واحد وكفى به زاجرا ﴿ ۱ ﴾ -

ترجمہ: دوسری دلیل یہ ہے کہ گنہگار کو جب اس بات کا یقین ہو جائے گا کہ اس کو اس کے گناہ پر سزا نہیں دی جائے گی تو یہ اس کو گناہ پر برقرار رکھنے اور دوسرے کو گناہ پر آمادہ کرنے کا ذریعہ اور سبب ہوگا اور یہ ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے اور جواب یہ ہے کہ صرف معافی کا جواز امکان سزا نہ ہونے کا گمان بھی پیدا نہیں کرتا یقین تو درکنار، کیسے ہو سکتا ہے جبکہ وعید کے سلسلہ میں وارد عام آیات جو انتہائی تہدید پر مشتمل ہیں، ہر ایک کی نسبت سزا واقع ہونے کے پہلو کو ترجیح دیتی ہیں اور زجر کے لئے اتنی بات کافی ہے۔

تشریح: یہ معتزلہ کا دوسرا استدلال ہے کہ اگر مرتکب کبیرہ کو اللہ تعالیٰ توبہ نکالے بغیر معاف کر دے تو اس سے گناہ گار کو اور بھی آزادی مل جائے گی اور اس کے علاوہ دیگر لوگ بھی گناہوں پر جری ہو کر خلاف ورزیاں شروع کریں گے حالانکہ یہ ارسال رسل کی حکمت سے منافی بات ہے کیونکہ انبیاء اور رسل کا سلسلہ گناہوں سے روکنے کے لئے جاری کیا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ ہم نے کفر اور شرک کے علاوہ باقی گناہوں کے بارے میں معافی کی جواز اور امکان کی بات کی ہے مطلب یہ ہے کہ اگر اللہ چاہے تو معاف کر دے اور اگر چاہے تو عذاب دے اس سے یہ بات کہاں معلوم ہوگئی کہ عذاب نہیں دی جائے گی، اس سے تو عدم عذاب کا ظن بھی حاصل نہیں تو عدم عذاب کا یقین کیسے حاصل ہو سکتا ہے جبکہ ساتھ ساتھ اللہ تعالیٰ نے سزا کی وعیدیں بھی سنائی ہیں۔

﴿ ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا، لدخولها تحت قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء، ولقوله تعالى لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها، والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة، الى غير ذلك من الآيات والاحاديث، وذهب بعض المعتزلة الى انه اذا اجتنب الكبائر لم يجز تعذيبه، لابعثني

انه یمتنع عقلا بل بمعنیٰ انه لا یجوز ان یقع لقیام الادلة السّمعیة علیٰ انه لا یقع کقوله تعالیٰ ان تجتنبوا کبائرهما تنهون عنه نکفر عنکم سیئاتکم واجیب بان الکبیرة المطلقه هی الکفر لانه الکامل وجمع الاسم بالنظر الی انواع الکفر وان کان الکُلّ ملة واحدة فی الحکم او الی افرادہ القائمة بالفراذ المخاطبین علیٰ ما تمہّد من قاعدة ان مقابلة الجمع بالجمع یقتضی النقسام بالأحاد بالأحاد کقولنا ركب القوم دوابهم ولبسوا ثیابهم والعفو عن الکبیرة هذا مذکور فیما سبق الا انه اعاده ليعلم ان ترك المواخذة علی الذنب یطلق علیه لفظ العفو كما یطلق علیه لفظ المغفرة ولیتعلّق به قوله اذا لم تكن عن استحلال والاستحلال کفر لما فیہ من التکذیب المنافی للتصدیق، وبهذا یأوّل النصوص الدالة علی تخلید العصاة فی النار وعلی سلب الايمان عنهم۔

ترجمہ: اور صغیرہ پر سزا ہونا ممکن ہے چاہے اس کا ارتکاب کرنے والا کبیرہ سے بچتا رہا ہو یا نہ بچا ہو اس لئے کہ صغیرہ اللہ تعالیٰ کے قول ”ویمغر ما دون ذالک لمن یشاء“ کے تحت داخل ہے اور اللہ تعالیٰ کے بطور حکایت ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ نامہ اعمال سے کوئی چھوٹا یا بڑا گناہ نہیں چھوٹا ہے مگر یہ کہ اس نے ہر ایک کو قلمبند کر رکھا ہے، اور قلم بند کرنا سوال اور سزا دینے کے لئے ہے اور اس کے علاوہ آیات اور احادیث ہیں اور بعض مخزله کا مذہب یہ ہے کہ (مرتکب صغیرہ) اگر کبائر سے اجتناب کرتا رہا ہے تو اس کو سزا دینا جائز نہیں بایں معنی نہیں کہ عقلاً ایسا محال ہے کیونکہ بایں معنی کہ ایسا ہو گا نہیں۔ اس بات پر دلائل سمعیہ موجود ہونے کے سبب کہ (صغیرہ پر سزا) نہیں ہو گی جیسے اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد کہ اگر تم کبائر سے، جن سے تم کو روکا جاتا ہے اجتناب رکھو گے تو ہم تمہارے چھوٹے چھوٹے گناہوں کو معاف کر دیں گے اور اس کا یہ جواب دیا گیا کہ کبیرہ مطلقہ کفر ہے۔ اس لئے کہ وہی کامل ہے اور لفظ کوجع لانا انواع کفر کے اعتبار سے ہے، اگرچہ سب حکم کے اعتبار سے ملت واحدہ ہیں یا (لفظ کبائر کوجع لانا) کفر کے ان افراد کے اعتبار سے ہے جو مخاطب افراد کے ساتھ قائم ہیں، جیسا کہ یہ قاعدہ ہے کہ جمع کے مقابل میں جمع لانا افراد پر افراد کے تقسیم ہونے کا مقتضی ہے جیسا کہ ہمارا قول وہ لوگ اپنی سوار یوں پر سوار ہوئے اور انہوں نے اپنے کپڑے پہنے اور کبیرہ سے

درگزر کرنا بھی جائز اور ممکن ہے۔ یہ بات اگرچہ ماسبق میں مذکور ہے مگر اس لئے دوبارہ ذکر کیا تاکہ معلوم ہو جائے کہ جرم کی سزا نہ دینے پر لفظ غنوکا اطلاق بھی ہوتا ہے، جس طرح لفظ مغفرت کا اطلاق ہوتا ہے اور تاکہ اس سے ماتن کا یہ قول جڑ جائے کہ (کبیرہ کی معافی کا جواز اور امکان) اس وقت ہے جب کہ وہ کبیرہ حلال سمجھنے کی وجہ سے صادر ہو۔ اور حلال سمجھنا کفر ہے کیونکہ اس میں وہ تکذیب موجود ہے جو تصدیق کے منافی ہے اور یہی مطلب بیان کیا جائے گا ان نصوص کا جو گنہگاروں کے غلغلہ فی النار ہونے پر ایمان سے ایمان کے سلب کئے جانے پر دلالت کرنے والی ہیں۔

تشریح: ہمارا عقیدہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو انسان کو صغیرہ گناہوں پر بھی سزا دے اور اگر چاہے تو صغیرہ گناہوں کو معاف کر دے خواہ کبیرہ گناہ ہو یا نہ ہو۔ دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا وَ يَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاءُ، مادون صغائر اور کبار دونوں کو شامل ہے اور دونوں کی مغفرت مشیت الہی پر موقوف ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں وارد ہے مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يَغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا، جب چھوٹے بڑے تمام گناہوں کو قلم بند کیا جاتا ہے جس کو دیکھ کر لوگ بروز قیامت خوف زدہ ہوں گے لہذا قلم بند کرنا ہی سزا کے لئے ہے تو اس کے ذریعے سزا کا ملنا کیا بعید ہے یعنی صغائر بھی اسباب عقاب بن سکتے ہیں۔

وذهب بعض المعتزلة الخ یہاں سے شارح کا مقصود معتزلہ کے مذہب کا بیان ہے معتزلہ کہتے ہیں کہ صغائر کے ساتھ ساتھ اُس انسان نے کبار سے اجتناب کیا ہو تو اسی صورت میں صغائر پر سزا شرعاً جائز نہیں البتہ عقلاً محال بھی نہیں یعنی مطلب یہ ہے کہ واقعہ نہیں۔ اس بات پر اُن کے لئے دلیل یہی آیت ہے اَن تَحْتَسِبُوا كِبَائِهِمْ مَا تَنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيَاتِكُمْ،

ہم جواب دیتے ہیں کہ کبار سے شرک مراد ہے کیونکہ یہ مطلق ذکر کیا گیا ہے اور مطلق ذکر کر کے مراد فرد کامل ہوتا ہے اور کبیرہ کا فرد کامل شرک ہی ہے، پھر اس جواب پر اعتراض وارد ہے کہ شرک تو واحد ہے اور کبار جمع لایا گیا ہے تو اس سے شارح نے دو جواب دیئے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ اگر نوع کے اعتبار سے دیکھو تو کفر میں بھی تعدد ہے مثلاً کفر کفار، کفر نصاریٰ، کفر یہود، وغیرہ وغیرہ تو اگرچہ جس کے اعتبار سے سارا کفر ملتف واحد ہے لیکن انواع کے اعتبار سے جمع کا معنی لایا گیا ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ عربی زبان کا قاعدہ ہے کہ بھی مفرد کی اضافت جمع کی طرف کی جاتی ہے مثلاً کساہم اسی صورت میں جمع کے تمام افراد مضاف میں شریک ہوتے ہیں۔ کبھی جمع کی اضافت جمع کی طرف کی جاتی ہے اخلوا القلامہم تو اس صورت میں تقسیم الاحاد علی الاحاد ہوتا ہے، یعنی ہر ایک نے اپنا اپنا قلم لیا تو اسی دوسرے قاعدے کے اعتبار سے ادھر بھی تقسیم الاحاد علی الاحاد معتبر ہے۔

والعفو عن الكبيرة الخ لهذا مذکور سے ایک اعتراض مقدر کا جواب مقصود ہے کہ اس عبارت کے تذکرہ سے بالکل تکرار لازم آتا ہے کیونکہ یہی بات پہلے ذکر کی گئی، تو شارح نے جواب دیا کہ اس عبارت کے لانے سے مجھے دو فائدے مقصود ہیں۔

پہلا فائدہ یہ ہے کہ ترک مواخذہ کو جس طرح مغفرت کہا جاتا ہے اسی طرح اس کو عفو بھی کہا جاتا ہے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ اس کو ذکر کر کے اس کے ساتھ آئندہ عبارت متعلق کیا گیا ہے۔ قوله اذا لم تکن عن استحلال جب کبیرہ کو حلال سمجھ کر کیا جائے تو اس کے ارتکاب سے کفر لازم آتا ہے کیونکہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے اور کبیرہ تو حلال سمجھتے ہوئے کرنا تخطیب ہے تو تصدیق اور تخطیب آپس میں ایک دوسرے کے متضاد ہیں۔ وبهذا یسأل یہ ایک اعتراض کا جواب ہو سکتا ہے اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ مرکب کبیرہ کافر نہیں جب کافر نہیں تو مخلد فی النار بھی نہیں حالانکہ اللہ تعالیٰ نے بعض اوقات مرکب کبیرہ کے لئے مخلد فی النار ہونا ثابت کر دیا ہے جیسا کہ ومن قتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ جہنم خالداً فیہا ابدًا،

تو شارح نے فرمایا کہ ہمارے اس متن سے یہ اعتراض از خود حل ہو گیا کہ جب کبیرہ کو حلال سمجھ کر کیا جائے تو یہ کفر ہے اور اسی وقت یہ انسان مخلد فی النار ہوگا، اسی طرح جہاں ارتکاب کبیرہ کے ساتھ سلب ایمان کیا گیا ہے مثلاً لا ایمان لمن لا امانة له، یا لایزنی الزانی حین یزنی وهو مؤمن، تو اس سے مراد وہ حالت ہے کہ انسان بھی گناہ حلال سمجھ کر کرے تو اسی صورت میں اس انسان سے واقعی ایمان سلب ہو جاتا ہے۔

﴿والشفاعة ثابتة للرسول والاختیار فی حق اهل الکبائر بالمستفیض من الاخبار خلافاً للمعتزلة وهذا مبنی علی ما سبق من جواز العفو والمغفرة بدون الشفاعة فبالشفاعة اولیٰ وعندہم لما لم یجزلم تجز، لنا قوله تعالیٰ واستغفر للذنبک وللمؤمنین والمومنات وقوله تعالیٰ

فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ، فان اسلوب هذا الكلام يدل على ثبوت الشفاعۃ فی الجملة والا لما كان لنفی نفعها عن الکافرین عند القصد الی تَقْبِیحِ حالِہم وتحقیقِ باسہم معنی، لان مثل هذا المقام یقتضی ان یوسموا بما یخصہم لابما یعمہم وغیرہم وليس المراد ان تعلیق الحكم بالکافر یدل علی نفیہ عما عداه حتی یرد علیہ انه انما یقوم حجة علی من یقول بمفہوم المخالفة وقوله علیہ السلام شفاعتی لاهل الکبائر من امتی وهو مشہور بل الاحادیث فی باب الشفاعۃ متواترہ المعنی ﴿۔

ترجمہ: اور اہل کبار کے لئے رسولوں اور نیک بندوں کی شفاعت یعنی گناہ معاف کئے جانے کی سفارش اخبار مشہورہ سے ثابت ہے، برخلاف معتزلہ کے (کہ ان کے نزدیک شفاعت زیادتی ثواب کے لئے ہوگی گناہ معاف کئے جانے کیلئے نہیں)۔ اور یہ اختلاف اس اختلاف پر مبنی ہے جو گزر چکا کہ (ہمارے نزدیک) غفو و مغفرت بغیر شفاعت کے ممکن ہے تو شفاعت کی وجہ سے بدرجہ اولیٰ ممکن ہے، اور معتزلہ کے نزدیک جب (کبار کی مغفرت) ممکن نہیں تو (مغفرت کے لئے) شفاعت بھی ممکن نہیں اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا (اپنے نبی سے) یہ فرمانا ہے کہ اے نبی! آپ اپنے قصور اور مومن مردوں اور مومن عورتوں کے قصور کی مغفرت طلب کیجئے۔ اور (کفار کے حق میں) اللہ تعالیٰ کا یہ فرمانا ہے کہ ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کام نہ دیگی، اس لئے کہ اس کلام کا اسلوب فی الجملہ ثبوت شفاعت پر دلالت کرتا ہے ورنہ کفار سے شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کرنے کا کوئی معنی نہ ہوگا۔ ان کی بد حالی اور ان کی پریشانی بیان کرنے کے وقت، اس لئے کہ اس جیسا مقام اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ ان کا ایسا حال بیان کیا جائے جو ان ہی کے ساتھ خاص ہو نہ کہ ایسا حال جو ان کو اور ان کے علاوہ دوسروں کو بھی عام ہو، یہ مراد نہیں ہے کہ حکم یعنی شفاعت کے نافع نہ ہونے کو کافر پر معلق کرنا کافر کے علاوہ سے اس حکم کی نفی پر دلالت کرتا ہے، یہاں تک کہ یہ اعتراض وارد ہو کہ دلیل ان لوگوں کے خلاف حجت بنے گی جو مفہوم مخالف کے قائل ہیں اور (ہماری دلیل) نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد بھی ہے کہ میری شفاعت میری امت کے اہل کبار کے لئے ہوگی اور یہ حدیث مشہور ہے بلکہ شفاعت کے باب میں احادیث از روئے معنی متواتر ہیں۔

تشریح: اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اہل کبار کے حق میں حضرات انبیاء اور صلحاء امت کی

شفاعت بمعنی گناہ معاف کئے جانے کے سفارش ثابت ہے جسے اللہ تعالیٰ منظور بھی فرمائیں گے ابن ماجہ میں حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ جناب نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ قیامت کے روز تین لوگ سفارش کریں گے اول انبیاء پھر علماء پھر شہداء اہل السنۃ والجماعت کے برخلاف معتزلہ نفس شفاعت کے تو قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ معاف کرانے اور گنہگار کو عذاب سے رہائی دلانے کیلئے نہیں ہوگی بلکہ نیک بندوں کے ثواب میں زیادتی اور اضافہ کرانے کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ یہ اختلاف ایک دوسرے اختلاف پر مبنی ہے جو پہلے گذر چکا ہے۔ وہ یہ کہ ہمارے نزدیک ویغفر مادون ذالک لمن یشاء کے تحت جب بغیر شفاعت کے کبائر کی مغفرت ممکن ہے تو شفاعت کے ساتھ بدرجہ اولیٰ ممکن ہے۔ اور معتزلہ کے نزدیک جب بغیر شفاعت کبائر کی مغفرت جائز نہیں تو شفاعت کے ساتھ بھی جائز نہیں لیکن شفاعت کے بغیر مغفرت کے جائز نہ ہونے اور شفاعت کے ساتھ جائز نہ ہونے میں تلازم نہیں ہے، لہذا شارح کا اس کو بنیاء اختلاف قرار دینا درست معلوم نہیں ہوتا۔

گناہ بخشنا کے لئے شفاعت کے ثبوت پر ہماری دلیل ایک تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے۔ وَاسْتَغْفِرُ لَذَلِکَ وَلِلْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ۔ ترجمہ: اے نبی آپ اپنی کوتاہی کی اور مومنین مردوں اور عورتوں کے گناہوں کی مغفرت طلب کیجئے اور اللہ تعالیٰ سے اہل ایمان کے گناہوں کی مغفرت طلب کرنا ہی شفاعت ہے۔ لہذا شفاعت کا ثبوت ہو گیا۔ پھر چونکہ آیت میں لفظ ذنب صغائر و کبائر دونوں کو شامل ہے اس لئے تمام گناہوں کے بارے میں شفاعت ثابت ہوگئی۔ البتہ نبی کا معصوم ہونا اس بات سے مانع ہے کہ اس کے حق میں لفظ ذنب کو عام رکھا جائے اس لئے کہا جائے گا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں ذنب سے مراد ترک اولیٰ ہے یا ایسا صغیرہ ہے جو سہوا صادر ہوا ہو کیونکہ اس سے حضرات انبیاء معصوم نہیں ہیں۔

دوسری دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے لَمَّا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّالِعِیْنَ۔ ترجمہ: کفار کو ان کی شفاعت کرنے والوں کی شفاعت نفع نہ دے گی۔ وجہ استدلال یہ ہے کہ کفار کی بدحالی اور قیامت کے روز ان کی مایوسی بیان کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ نے ان کے حق میں شفاعت کے نفع بخش ہونے کی نفی کی ہے۔ اور جب کسی کی بدحالی بیان کرنے کا موقع ہو، تو ایسا ہی حال بیان کیا جاتا ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو، معلوم ہوا کہ شفاعت کا نافع نہ ہونا کفار کے ساتھ خاص ہے۔ رہے مومنین تو ان کے حق میں شفاعت نفع بخش ہوگی۔

ولیس المراد الخ یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے سوال سے پہلے ایک بات بطور مقدمہ کے جان لیجئے کہ مفہوم مخالف مذکور کے لئے ثابت حکم کے خلاف اس حکم کو کہتے ہیں، جو مسکوت عنہ کے لئے ثابت ہو، مثلاً حدیث میں ہے فی الغنم السائمة زکوۃ۔ سائمہ بکریوں میں زکوہ ہے اس سے مسکوت عنہ یعنی غیر سائمہ بکریوں کا حکم سمجھ میں آگیا کہ ان میں زکوۃ نہیں ہے۔ تو مسکوت عنہ یعنی غیر سائمہ بکریوں میں زکوۃ نہ ہونا، مفہوم مخالف ہے جو شوافع کے نزدیک حجت ہے اور حنفیہ اور معتزلہ مفہوم مخالف کا انکار کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ غیر سائمہ بکریوں کا حکم حدیث مذکور سے نہیں بلکہ دوسری نص سے معلوم ہوا ہے۔ اس تہید کے بعد سوال مقدر کی تقریر یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں کفار کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ مؤمنین کے حق میں شفاعت کے نافع ہونے یا نہ ہونے کو بیان کرنے سے آیت ساکت اور خاموش ہے مگر تم آیت مذکورہ ہی سے مؤمنین کے حق میں شفاعت کا نافع ہونا ثابت کرتے ہو، یہ تو مفہوم مخالف سے استدلال ہوا، جس کے معتزلہ منکر ہیں۔ تو یہ دلیل معتزلہ پر حجت نہ ہوگی۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہم مفہوم مخالف سے استدلال نہیں کرتے بلکہ کلام کے اسلوب سے استدلال کرتے ہیں۔ ثبوت شفاعت پر دوسری دلیل بنی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد شفاعتی لاہل الکباہل من امتی ہے جس کو ابوداؤد نے بھی روایت کیا ہے اور یہ حدیث مشہور ہے اور حدیث مشہور مفید علم ولیقین ہے۔

﴿ واحتجت المعتزلة بمثل قوله تعالى 'واتقوا يوما لا تجزي نفس عن نفس شيئا ولا تقبل منها شفاعاة وقوله تعالى 'وما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع، والجواب بعد تسليم دلالتها على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الأدلة، ولما كان اصل العفو والشفاعة ثابتاً بالدالة القطعية من الكتاب والسنة والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصفات مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة وبالشفاعة لزيادة الثواب وكلاهما فاسد اما الاول فلان التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم فلا معنى للعفو واما الثاني فلان النصوص دالة على الشفاعاة بمعنى طلب العفو من الجنابة﴾

ترجمہ: اور معتزلہ نے ”واتقوا يوماً لا تجزی نفس عن نفس شیئاً ولا یقبل منها شفاعاة“

اور ”وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع“ جیسے ارشادات الہیہ سے استدلال کیا ہے اور تمام اشخاص اور ازمان اور احوال کو عام ہونے پر ان آیات کی دلالت تسلیم کر لینے کے بعد جواب یہ ہے کہ تمام دلائل میں تطبیق دینے کی غرض سے ان آیات کو کفار کے ساتھ خاص کرنا ضروری ہے اور چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہے اس بناء پر معتزلہ معاف کئے جانے کے قائل ہیں، مغائرہ کے علی الاطلاق اور کہائے کے توبہ کے بعد، اور شفاعت کے قائل ہیں زیادتی ثواب کے لئے اور دونوں باتیں غلط ہیں۔ اول تو اس لئے کہ تابع اور مرتکب مغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو ان کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں۔ لہذا معاف کئے جانے کا کوئی معنی نہیں۔ اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی جرم سے معافی طلب کرنے پر دلالت کرنے والے ہیں۔

تشریح: معتزلہ شفاعت بمعنی گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے سفارش نہ ہونے پر ان آیات سے استدلال کرتے ہیں جن میں صراحہ شفاعت قبول کئے جانے کی نفی کی گئی ہے، مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واتقوا یوما لا تجزی نفس عن نفس شیئا ولا تقبل منہا شفاعۃ“ ترجمہ: اور اس دن سے ڈرو جس میں کوئی شخص کسی شخص کی طرف سے کچھ بھی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی کی طرف سے کوئی شفاعت قبول کی جائے گی۔ اور اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وما للظالمین من حمیم ولا شفیع یطاع“ ترجمہ: ظالموں کا نہ کوئی جگر دوست ہوگا اور نہ کوئی سفارشی جس کی بات مانی جائے۔

شارح نے معتزلہ کے استدلال کے چار جواب دیئے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ آیت مذکورہ ہر شخص کے حق میں شفاعت قبول کئے جانے کی نفی پر دلالت کرتی ہے بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اس سے خاص طور سے کفار مراد ہیں اور آیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی شخص کسی کافر کی طرف سے کوئی حق ادا نہ کر سکے گا اور نہ کسی شخص کی طرف سے کافر کے حق میں سفارش قبول کی جائے گی اور اگر شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر مذکورہ آیات کی دلالت ہم کو تسلیم نہیں تو دوسرا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیات ہر زمان میں شفاعت کی نفی پر دلالت نہیں کرتیں بلکہ ہو سکتا ہے شفاعت کے قبول نہ کئے جانے کے لئے کوئی مخصوص وقت ہو جس میں کسی کے حق میں شفاعت نہ قبول کی جائے مثلاً وہ وقت کہ جس میں کسی کو شفاعت کی اجازت ہی نہ ہو جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے، ”من ذا الذی یشفع عندہ الا باذنہ“ اور اگر یہ بھی تسلیم

کر لیں کہ آیات مذکورہ ہر زمان میں قبول شفاعت کی نفی تمام اشخاص کو عام ہونے پر دلالت کرتی ہے، تو یہ نہیں تسلیم کرتے کہ ہر حال میں قبول شفاعت کی نفی پر دلالت کرتی ہیں بلکہ ہو سکتا ہے کہ شفاعت کا نافع نہ ہونا اور قبول نہ کیا جانا بعض احوال کے ساتھ خاص ہو مثلاً جس وقت جہنم میں داخل کئے جانے کا قطعی فیصلہ صادر ہو چکا ہو اس وقت اس کے حق میں کسی کی شفاعت قبول نہ کی جائے۔

حضرت عائشہ صدیقہؓ نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کہ کیا قیامت کے روز آپ اپنے گھر والوں کو بھی یاد کریں گے تو آپ نے فرمایا کہ تین مواقع میں کوئی کسی کو یاد نہیں کر سکے گا، وزن اعمال کے وقت، نامہ اعمال دیئے جانے کے وقت اور پہلے صراط پر گزرنے کے وقت۔ معلوم ہوا کہ بعض احوال ایسے پیش آئیں گے کہ کسی کا دوسرے کے حق میں شفاعت کرنا تو درکنار دوسرے کو حتیٰ کہ اپنے گھر والوں کو بھی یاد نہیں رکھ سکے گا اور اگر تمام ازمان اور تمام احوال میں تمام اشخاص کو شفاعت کے نافع اور مقبول ہونے کی نفی کے عام ہونے پر آیات مذکورہ کی دلالت کو تسلیم کر لیں تو چوتھا جواب یہ ہے کہ جب دوسری جانب قبول شفاعت کے ثبوت پر بھی دلائل موجود ہیں۔ تو ثبوت اور ثانی دونوں طرح کے دلائل کے درمیان تطبیق دینے کی غرض سے ضروری ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ نصوص کو جو نفی شفاعت پر دلالت کرتی ہیں کفار کے ساتھ خاص کیا جائے، ایسی صورت میں وہ نصوص عام مخصوص منہ بعض کے قبیل سے ہوں گی۔

ولما كان اصل العفو المغاب یہاں سے شارح گناہ معاف کئے جانے اور شفاعت کے باب میں معتزلہ کے مذہب کا خلاصہ اور اس کی اجمالی تردید پیش کر رہے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں کہ چونکہ نفس معافی اور شفاعت دلائل قطعیہ کتاب و سنت و اجماع سے ثابت ہے، اس لئے معتزلہ کو علی الاطلاق گناہوں کی معافی اور مسئلہ شفاعت کا انکار کرنے کی جرأت نہ ہوئی، چنانچہ وہ معافی کے قائل ہوئے مگر تمام گناہوں کی معافی کے جواز کے قائل نہ ہوئے بلکہ یہ کہا کہ صغائر تو ہر ایک کے معاف کئے جائیں گے، صغیرہ گناہ پر اللہ تعالیٰ نہ کسی مومن کو سزا دیگا نہ کافر کو اور نہ مرتکب کبیرہ کو جو بلا توبہ کے مر گیا۔ مومن کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہیں دیگا کہ وہ ارشادِ قرآنی ”ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفروا عنکم سبائکم“ کے مطابق کہاڑے سے اجتہاد کے سبب ساقط ہو چکا اور کافر اور مرتکب کبیرہ کو صغیرہ گناہ پر اس لئے سزا نہ دیگا کہ کافر اپنی فکر کی اور مرتکب کبیرہ اپنے کبیرہ کی سزا جھیلنے میں مشغول ہے۔ دونوں مغلطی النار ہیں، ان کو اپنے کفر اور کبیرہ کی سزا

سے کبھی فرصت ہی نہ ملے گی کہ مغیرہ کی سزا ان کو دی جائے اور مغیرہ کی وجہ سے ان کی سزا میں شدت بھی پیدا نہیں کی جاسکتی کہ ساتھ ہی ساتھ دونوں گناہوں کی سزا مل جائے کیونکہ کفر اور کبیرہ کی سزا آخری درجہ کی سزا ہے جس پر زیادتی اور اضافہ ممکن نہیں ہے اسی طرح ان کماز کے معافی کے بھی قائل ہیں جن سے بندہ نے توبہ کر لی ہو اور شفاعت کے بھی قائل ہیں مگر یہ کہتے ہیں کہ شفاعت گناہ بخشوانے اور عذاب سے رہائی دلانے کے لئے نہیں بلکہ نیکوں کے ثواب میں زیادتی اور ان کے درجات میں بلندی کے لئے ہوگی۔

شارح فرماتے ہیں کہ معتزلہ جس انداز پر عناد اور جس معنی میں شفاعت کے قائل ہیں، دونوں باتیں غلط ہیں اول تو اس لئے کہ وہ مرتکب کبیرہ جس نے توبہ کر لی ہو اور وہ مرتکب مغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو وہ معتزلہ کے نزدیک عذاب کا مستحق ہی نہیں ہے، تو پھر ان کے معاف کئے جانے کی بات بے معنی ہے کیونکہ عنو کے معنی مستحق عذاب سے درگزر کرنا اور اس کو سزا نہ دینا ہے اور ثانی اس لئے غلط ہے کہ نصوص شفاعت بمعنی گناہ معاف کرنے کی سفارش پر دلالت کرتے ہیں، لہذا اس کو زیادتی ثواب پر محمول کرنا نصوص کے خلاف ہے جو ہرگز معتبر نہیں ہو سکتا۔ بخاری اور مسلم میں تفصیل کے ساتھ یہ حدیث موجود ہے جس میں آیا ہے کہ قیامت کے روز نبی اکرم ﷺ عرش کے پاس مجاہد کریں گے اور جہنمیوں کی نجات کے لئے شفاعت فرمائیں گے۔ اللہ تعالیٰ آپ کی شفاعت کو قبول فرمائیں گے اور بہت سے جہنمیوں کی رہائی کا حکم دیں گے۔ اسی طرح آپ اپنی شفاعت کے ذریعے رہائی دلاتے رہیں گے یہاں تک کہ سوائے ان لوگوں کے جن کے واسطے قرآن نے غلوثی النار کا فیصلہ سنایا ہے جہنم میں اور کوئی نہ بچے گا۔

﴿ واهل الكبائر من المؤمنين لا يخلدون في النار وان ماتوا من غير توبة لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ونفس الايمان عمل خيرا ولا يمكن ان يری جزاءه قبل دخول النار ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع فتعين الخروج من النار ولقوله تعالى وعد الله المؤمنين والمومنات جنات وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس الى غير ذلك من النصوص الدالة على كون المؤمن من اهل الجنة مع ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على ان العبد لا يخرج بالمعصية عن الايمان، وايضا الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزاء الكفر الذي هو اعظم الجنایات فلو جوزی به غیر الکافر لكانت زیادة علی قدر

الجنایۃ فلا یکون عدلاً ﴿۱﴾۔

ترجمہ: اور مومن اہل کبار جہنم میں ہمیشہ نہیں رہیں گے اگرچہ وہ بغیر توبہ کے مرجائیں اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص ذرہ برابر بھی نیکی کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جہنم میں داخل ہونے سے پہلے اس کا بدلہ پالے۔ پھر جہنم میں داخل کر دیا جائے کیونکہ یہ بالافتاق باطل ہے۔ تو پھر جہنم سے نکلتا جنتین ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ نے مومن مردوں اور مومن عورتوں سے جنت کا وعدہ فرمایا ہے اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بے شک جو لوگ ایمان لائے۔ اہل جہنم نے اچھے اچھے کام ان کے لئے فردوس کے باغات ہیں اور ان کے علاوہ ایسی نصوص کی وجہ سے جو مومن کے اہل جنت میں سے ہونے پر دلالت کرنے والی ہیں، ان گزشتہ دلائل قطعیہ کے ساتھ جو اس بات پر دلالت کرنے والے ہیں کہ بندہ معصیت کی وجہ سے ایمان سے خارج نہیں ہوتا۔ نیز غلڈ فی النار سب سے بڑی سزا ہے جو اس کفر کا بدلہ قرار دیا گیا ہے جو سب سے بڑا جرم ہے تو اگر یہ سزا کافر کے علاوہ کسی کو دی گئی (جس کا جرم یقیناً کفر سے کم تر ہے) تو یہ مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی تو پھر یہ عدل نہ ہوگا۔

تشریح: اہل السنۃ والجماعت کا عقیدہ ہے کہ مومن مرتکب کبیرہ خواہ وہ کبیرہ سے توبہ کئے بغیر مر گیا ہو جہنم میں ہمیشہ نہیں رہے گا۔ اس سلسلہ میں پہلی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”فمن يعمل مثقال ذرۃ خیرا یسره“۔ ترجمہ: جو شخص ذرہ برابر بھی عمل خیر کرے گا اس کا بدلہ پائے گا اور نفس ایمان بھی عمل خیر ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ سے روایت ہے سنن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اتی الاعمال الفضل، قال الایمان باللہ۔ ترجمہ: آپ ﷺ سے دریافت کیا گیا کہ کونسا عمل افضل ہے؟ آپ نے فرمایا ایمان باللہ۔ سو جب اس حدیث کی رو سے نفس ایمان بھی عمل خیر ہے اور آیت مذکورہ کی رو سے اس کا بدلہ ملنا ضروری ہے، اب عقلاً تین احتمالات ہیں، پہلا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دنیا کے اندر نعمت کی شکل میں یا آخرت کے اندر کبیرہ کی سزا میں تخفیف کی شکل میں دیدی جائے۔ یہ اس لئے باطل ہے کہ نصوص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ ایمان کا بدلہ جنت ہے جیسے مسلم شریف میں حدیث مذکور ہے من مات وهو یعلم ان لا الہ الا اللہ دخل الجنة۔ (ترجمہ) جس شخص کی موت اس کی یقین کے حالت میں ہوئی کہ اللہ

تعالیٰ کے سوا کوئی معبود نہیں وہ جنت میں داخل ہوگا۔ دوسرا احتمال یہ کہ ایمان کا بدلہ دینے کے لئے اس کو جنت میں داخل کیا جائے۔ اور جب وہ اپنے ایمان کا بدلہ پا چکے تو جنت سے نکال کر کبیرہ کی سزا کے لئے ہمیشہ کے لیے جہنم میں داخل کر دیا جائے۔ یہ احتمال بالافتراق باطل ہے کیونکہ امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو جنت میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ جنت ہی میں رہے گا جنت سے کبھی بھی نہ نکلے گا۔ اس بات پر دلائل قطعیہ موجود ہیں۔ تیسرا احتمال یہ ہے کہ کبیرہ کی سزا دینے کے لئے اس کو اولاً جہنم میں داخل کر دیا جائے دراصل حالیکہ اس کو اپنے ایمان کا بدلہ جنت میں ملتا ہے تو پھر ایمان کا بدلہ پانے کے لئے اس کا جہنم سے نکلنا متعین ہو گیا۔ اور ہمارا دعویٰ ثابت ہو گیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مغلذ فی النار نہیں ہوگا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ما سبق میں اس بات پر دلائل قطعیہ گزر چکے ہیں کہ گناہ کبیرہ بندہ مومن کو ایمان سے خارج نہیں کرتا بلکہ مرتکب کبیرہ مومن ہے اور ارشاد الہیہ ”وعد اللہ المؤمنین والمومنات جنات“ اور ”ان الذین امنوا وعملوا الصالحات کانت لهم جنات الفردوس نزلاً“ وغیرہ کی رو سے مومن اہل جنت میں سے ہے، لہذا مرتکب کبیرہ اہل جنت میں سے ہے اور پہلے جنت میں داخل کیا جانا پھر کبیرہ کی سزا کے لئے جنت سے نکال کر جہنم میں داخل کیا جانا تو بالا جماع باطل ہے۔ تو یہی متعین ہوا کہ پہلے کبیرہ کی سزا کے لئے جہنم میں داخل کیا جائے گا پھر جہنم سے نکال کر ہمیشہ کے لئے جنت میں داخل کر دیا جائے گا۔ لہذا ہمارا مدعا ثابت ہو گیا کہ مومن مرتکب کبیرہ مغلذ فی النار نہیں ہوگا۔

تیسری دلیل الزامی ہے کیونکہ یہ دلیل حسن و قبح کے عقلی ہونے پر موقوف ہے جس کا فریق مخالف یعنی معتزلہ قائل ہیں۔ اشعر یہ اس کے قائل نہیں ہیں۔ اس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ مغلذ فی النار آخری درجہ کی سزا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے آخری درجہ کے جرم یعنی کفر کا بدلہ قرار دیا ہے، سو اگر یہ سزا کافر کے علاوہ مثلاً مرتکب کبیرہ کو دی جائے جس کا جرم یقیناً کفر سے ہلکا اور کم تر ہے تو مقدار جرم سے زائد سزا ہوگی اور مقدار جرم سے زائد سزا دینا عقلاً قبیح ہے اور جو فعل عقلاً قبیح ہو وہ تمہارے نزدیک عدل نہیں ہو سکتا، لہذا اللہ تعالیٰ کا مرتکب کبیرہ کو خود فی النار کی سزا دینا تم معتزلہ کے مذہب کی رو سے عدل نہ ہوگا۔

﴿ وذهب المعتزلة الى ان من ادخل النار فهو خالد فيها لانه اما كافرا او صاحب كبيرة مات بلا توبة اذا المعصوم والثائب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب الكبائر ليسوا من اهل النار ﴾

علیٰ ما سبق من اصولہم والکافر مخلد بالاجماع وکذا صاحب الکبیرۃ مات بلا توبۃ بوجہین الاول انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة دائمة، فینافی استحقاق الثواب الذی هو منفعة خالصة دائمة والجواب منع قید الدوام بل منع الاستحقاق بالمعنی الذی قصدوه وهو الاستیجاب وانما الثواب فضل منه والعذاب عدل فان شاء عفی وان شاء عذبه مدة ثم یدخله الجنة۔ الثانی النصوص الدالة علی الخلود کقولہ تعالیٰ من یقتل مؤمناً متعمداً فجزاءہ جہنم خالداً فیہا وقولہ تعالیٰ ومن یعص اللہ ورسولہ یتعد حدودہ یدخلہ ناراً خالدًا فیہا وقولہ تعالیٰ من کسب سیئۃ واحاطت بہ خطیئته فاولئک اصحاب النار ہم فیہا خالدون والجواب ان قاتل المؤمن لکونہ مؤمناً لا یكون الا کافراً وکذا من تعدی جمیع الحدود وکذا من احاطت بہ خطیئته وشملته من کل جانب ولو سلم فالخلود قد يستعمل فی المکث الطویل کقولہم سجن مخلد ولو سلم فمعارض بالنصوص الدالة علی عدم الخلود کما مر۔

ترجمہ: اور معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ جو جہنم میں داخل کر دیا جائے گا وہ ہمیشہ اسی میں رہے گا اس لئے کہ وہ یا تو کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا توبہ مر گیا، اس لئے کہ معصوم اور تائب اور مرتکب صغیرہ جب کہ کبائر سے وہ احتساب کرتا رہا ہو، یہ لوگ اہل جہنم میں سے ہے ہی نہیں جیسا کہ ان کا اصول گزر چکا اور کافر بالاتفاق مخلد فی النار ہے اسی طرح مرتکب کبیرہ بھی جو بلا توبہ مر گیا ہو وہ دو وجہ سے مخلد فی النار ہے اول یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے اور عذاب خالص اور دائمی معزت کا نام ہے، پس وہ اس ثواب کا مستحق ہونے کے معنی میں اس کا مستحق ہے جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اور اس کا جواب دوام کی قید کا انکار ہے بلکہ اس معنی میں استحقاق کا بھی انکار ہے جس معنی کا انہوں نے ارادہ کیا اور وہ معنی اللہ پر واجب ہونے کا ہے اور ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عذاب عدل ہے سو اگر چاہے معاف کر دے گا اور اگر چاہے گا ایک مدت تک عذاب دیکر اس کو جنت میں داخل کریگا۔ دوسری دلیل (معتزلہ کی) وہ نصوص ہیں جو (مرتکب کبیرہ کے) خلود فی النار پر دلالت کرنے والے ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص کسی مؤمن کو عداً قتل کرے گا تو اس کی سزا جہنم ہے جس میں وہ ہمیشہ رہے گا اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو شخص اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کرے گا اور اس کے احکام کی خلاف ورزی کرے گا۔ اللہ تعالیٰ اس کو جہنم میں داخل فرمائے گا۔ جس میں وہ ہمیشہ رہے گا۔ اور

جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد کہ جو لوگ بدی کا ارتکاب کریں اور ان کے گناہ ان کا احاطہ کر لیں، وہی لوگ جہنمی ہیں وہ جہنم میں ہمیشہ رہیں گے اور جواب یہ ہے کہ مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرنے والا کافر ہی ہو سکتا ہے۔ اسی طرح جو شخص اللہ کے تمام احکام کی خلاف ورزی کرے اور اسی طرح گناہ اس کا احاطہ کر لیں اور ہر جانب سے اس کو گھیر لیں (وہ کافر ہی ہوگا)۔ اور اگر مان لیا جائے تو لفظ غلود طویل قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے جیسے ”مسجن مغلد“ بمعنی لمبی قید اور اگر مان لیا جائے تو یہ دلیل (معتزلہ کی) ان نصوص کے معارض ہے جو عدم غلود پر دلالت کرنے والی ہیں جیسا کہ گزر چکا۔

تشریح: اہل السنۃ والجماعت کے برخلاف معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مرتکب کبیرہ جو بلا تو بہ مرگیا ہو وہ مغلد فی النار ہوگا، ان کا کہنا یہ ہے کہ جو بھی جہنم میں داخل ہوگا وہ ہمیشہ کے لئے داخل ہوگا کیونکہ جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا تو بہ مرگیا ہو، اس لئے کہ معصوم جس سے صغیرہ یا کبیرہ کوئی گناہ صادر نہیں ہوا اور مرتکب کبیرہ جس نے مرنے سے پہلے تو بہ کر لی ہو اور مرتکب صغیرہ جو کبیرہ سے اجتناب کرتا رہا ہو۔ معتزلہ کے اصول پر جہنم کے مستحق ہی نہیں، اس لئے جہنم میں داخل ہونے والا کافر ہوگا یا مرتکب کبیرہ جو بلا تو بہ مرگیا ہو۔ اور کافر تو بالابا جماع مغلد فی النار ہے اور مرتکب کبیرہ جو بلا تو بہ مرگیا ہو وہ بھی مغلد فی النار ہے، دو دلیلوں کی وجہ سے۔ پہلی دلیل تو یہ کہ وہ عذاب کا مستحق ہے، جو خالص اور دائمی مضرت کا نام ہے۔ لہذا عذاب کا مستحق ہونا اس ثواب کے مستحق ہونے کے منافی ہے۔ جو خالص اور دائمی منفعت کا نام ہے۔ اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ عذاب اور ثواب کے معنی میں دوام کی قید تسلیم نہیں بلکہ جس معنی میں وہ بندہ کو عقاب یا ثواب کا مستحق قرار دیتے ہیں، یعنی یہ کہ ثواب اور عقاب اللہ پر واجب ہے، ہم بھی نہیں تسلیم کرتے ہیں اور ہم کہتے ہیں کہ ثواب محض اللہ کا فضل ہے اور عقاب اس کا عدل ہے اگر وہ چاہے تو مرتکب کبیرہ کو معاف کر دے، خواہ محض اپنے فضل سے ہو یا کسی کی شفاعت قبول کر کے اور چاہے تو ایک مدت تک عذاب دے پھر عذاب سے رہائی دے کر جنت میں داخل کرے۔ عذاب و ثواب میں سے کوئی چیز اللہ پر واجب نہیں اور ہم جو کہتے ہیں کہ مطیع جنت کا مستحق ہے اور کافر جہنم کا مستحق ہے، تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ مطیع اللہ کے فضل کا اہل ہے اور کافر اللہ کے عدل کا اہل ہے۔ یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ مطیع کو جنت میں اور کافر کو جہنم میں داخل کرنا اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔ اور معتزلہ کی دوسری دلیل وہ نصوص ہیں جو مرتکب کبیرہ

کے غلود فی النار پر دلالت کرتے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ومن یقتل مؤمناً متعمداً فجزاًؤہ جہنم خالداً فیہا“ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”ومن یعص اللہ ورسولہ ویتعد حدودہ یدخلہ ناراً خالداً فیہا“ اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”ومن کسب سینۃ واحاطت بہ خطیئۃ فاولئک اصحاب النار“ شارح رحمۃ اللہ علیہ نے ان نصوص سے معتزلہ کے استدلال کا جو پہلا جواب دیا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مذکورہ تینوں نصوص کفار کے حق میں ہے نہ کہ مرتکبین کبار کے حق میں چنانچہ پہلی آیت کا مطلب ہے کہ جو شخص کسی مومن کو اس کے مومن ہونے کی وجہ سے قتل کرے اس کے لئے غلود فی النار ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ کسی کو مومن ہونے کی وجہ سے وہی قتل کرے گا جو ایمان کو قبیح سمجھے گا اور ایمان کو قبیح سمجھنے والا قطعی طور پر کافر ہے یا یوں کہا جائے کہ آیت مذکورہ میں ”متعمداً“ بمعنی مستحق ہے یعنی جو کسی مومن کو قتل کرے قتل کو حلال سمجھ کر اور یہ پہلے گزر چکا ہے ”والاستحلال کفر“ یعنی کسی گناہ کو خواہ وہ صغیرہ ہی کیوں نہ ہو حلال سمجھنا کفر ہے اور دوسری آیت بھی کفار کے حق میں ہے کیونکہ ”ویتعد حدودہ“ میں لفظ حدود مضاف ہے اور جس طرح لام تعریف کبھی استغراق کے لئے آتا ہے اسی طرح اضافت بھی مفید استغراق ہوتی ہے۔ اس صورت میں ”من یتعد حدودہ“ کا معنی ہوگا جو شخص اللہ تعالیٰ کے تمام احکام کو ترک کرے اور تمام احکام میں ایمان باللہ اور ایمان بالرسول وغیرہ بھی داخل ہے اور ایمان باللہ اور ایمان بالرسول کو نظر انداز کرنے والا یقیناً کافر ہوگا اور تیسری آیت میں احاطہ سے مراد یہ ہے کہ گناہ اس کے ظاہر اور باطن یعنی اعضاء جوارح اور قلب دونوں کو گھیر لیں۔ اس صورت میں نہ دل میں تصدیق باقی رہے گی اور نہ زبان پر شہادتین کا اقرار اور ایسا شخص بھی یقیناً کافر ہی ہوگا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ معتزلہ کی پیش کردہ تینوں آیات کفار کے حق میں ہیں اور اگر ان کی یہ بات مان لی جائے کہ مذکورہ آیات مرتکبین کبار ہی کے حق میں ہیں تو ہم کہیں گے کہ لفظ غلود ہمیشہ دوام ہی کے معنی میں استعمال نہیں ہوتا بلکہ کبھی مکث طویل یعنی لمبی مدت کے قیام کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔ جیسے بولا جاتا ہے ”سجن مغلل“ یعنی لمبی مدت تک کی قید۔ یا جیسے کہا جاتا ہے خللہ اللہ ملکہ، یعنی اللہ تعالیٰ اس کی سلطنت کو تادیر قائم رکھے اور اگر یہ بھی مان لیا جائے کہ غلود دوام ہی کے معنی میں استعمال ہوتا ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ تمہارے پیش کردہ دلائل ان نصوص قرآنیہ کے معارض ہیں جو اہل کبار کے عدم غلود فی النار پر

دلائل کرنے والی ہیں جیسے ”وعدا اللہ المؤمنین والمومنات جنات“ اور ”فمن يعمل مثقال ذرة خیرا یروہ“ اور حدیث البؤرہ ”وان زنی وان سرق علیٰ رغم انف ابی ذر“ اور جب عدم غلو پر دلائل کرنے والی نصوص کے معارض ہیں تو معتزلہ کا ان آیات سے استدلال درست نہیں۔

﴿والایمان فی اللغة التصدیق ای اذعان حکم المخبر وقبوله وجعله صادقا فعال من الامن کأن حقيقة امن به آمنه التكذيب والمخالفة یعدی باللام کما فی قوله تعالیٰ حکایة عن اخوة یوسف علیه السلام وما انت بمؤمن لنا ای بمصدق وبالباء کما فی قوله علیه السلام الایمان ان تؤمن بالله الحديث ای تصدق ویست حقيقة التصدیق ان تقع فی القلب نسبة الصديق الى الخبر او المخبر من غیر اذعان وقبول بل هو اذعان وقبول ذالك بحيث يقع علیه اسم التسليم علیٰ ما صرح به الامام الغزالی وبالجملة المعنی الذي یعبر عنه بالفارسیة بگرویدن هو معنی التصدیق المقابل للتصور حيث یقال فی اوائل علم المیزان العلم إما تصور وإما تصدیق صرح بذلك رئیسهم ابن سینا فلو حصل هذا المعنی لبعض الکفار کان اطلاق اسم الکافر علیه من جهة ان علیه شیئا من امارات التكذيب والانکار کما فرضنا ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبی علیه السلام وسلمه وقر به وعمل ومع ذالك شد الزنار بالاختیار أو سجدة للصنم بالاختیار نجعله کافرا کما ان النبی علیه السلام جعل ذالك علامة التكذيب والانکار وتحقیق هذا المقام علیٰ ما ذكرت یسهل لك الطريق الی حل كثير من الاشکالات الموردة فی مسئله الایمان﴾۔

ترجمہ: اور ایمان لغت میں تصدیق کا نام ہے یعنی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینا اور اسکو مان لینا اور اسکو صح قرار دینا افعال سے مصدر ہے امن سے ماخوذ ہے گویا کہ ”آمن بہ“ کے حقیقی معنی ہیں اس کو تکذیب اور مخالفت سے مامون اور بے خوف کر دیا لام کے ذریعے متحدی ہوتا ہے جیسا کہ برادران یوسف کے قول کی حکایت کے طور پر اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وما انت بمؤمن لنا“ میں یعنی بمصدق اور با کے ذریعے (متحدی ہوتا ہے) جیسا کہ نبی علیہ السلام کے ارشاد ”الایمان ان

تُؤْمِنُ بِاللَّهِ“ میں تُوْمِنُ بمعنی تصدیق ہے اور تصدیق کی حقیقت یہ نہیں ہے کہ خبر یا خبر کی طرف سچائی کی نسبت دل میں آجائے بغیر یقین کے اور بغیر اس کو قبول کئے بلکہ وہ یقین کر لینا اور اس کو اس طرح قبول کر لینا ہے کہ اس پر لفظ تسلیم صادق آئے جیسا کہ امام غزالی نے اس کی صراحت کی ہے بہر حال جس معنی کو فارسی میں گردیدن سے تعبیر کیا جاتا ہے وہی اس تصدیق کا معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے اس لئے کہ علم منطق کے آغاز میں بیان کیا جاتا ہے کہ علم یا تصور ہو گا یا تصدیق رئیس المناطقہ ابن سینا نے اس کی صراحت کی ہے سو اگر یہ معنی کسی کافر کو حاصل ہو تو اس پر کافر کا اطلاق اس وجہ سے ہو گا کہ اس پر تکذیب و انکار کی کوئی علامت ہوگی جیسا کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور اس کا اقرار کرتا ہے اور اس پر عمل بھی کرتا ہے بایں ہمہ وہ زنا ر باندھتا ہے اپنے اختیار سے اور بت کو سجدہ کرتا ہے اپنے اختیار سے تو ہم اس کو کافر قرار دیں گے کیونکہ نبی کریم ﷺ نے ان چیزوں کو تکذیب و انکار کی علامت قرار دیا ہے اور اس مسئلہ کی تحقیق جس انداز پر میں نے کی ہے تمہارے لئے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے بہت سے اشکالات کے حل کا راستہ آسان کر دے گا۔

تشریح: ایمان مصدر ہے باب افعال سے اگر ہمزہ افعال تعدیہ کے لئے ہے تو اس کا معنی جعل الغیر اھنا یعنی کسی کو امن والا بنا دینا اور اگر ہمزہ افعال صیورت کے لئے ہے تو اس کا معنی امن والا ہو جانا ہے پھر شرع نے اس کو تصدیق کے معنی کی طرف نقل کر لیا ان لوگوں کے مذہب پر ایمان شرعی کا جو تصدیق کے معنی میں ہے معنی لغوی سے منقول ہوتا لازم آتا ہے اور نقل خلاف اصل ہے، اس بناء پر شارح ان لوگوں کو بر خلاف کہتے ہیں کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق ہے اور لغوی اور شرعی معنی کے درمیان فرق صرف اطلاق اور تنقید کا ہے یعنی لغت میں ایمان نام ہے کسی بھی خبر دینے والے کی بات کا یقین کر لینے اس کو قبول کر لینے اور اس کو سچا قرار دینے کا خواہ وہ خبر دینے والا نبی ہو یا غیر نبی اور شریعت میں ایمان خاص طور سے نبی علیہ السلام کی ان تمام باتوں میں تصدیق کرنے کا نام ہے جو وہ اللہ کے پاس سے لائے اور ایمان کا لغوی معنی جعل الغیر اھنا وضع اول کے اعتبار سے ہے اور تصدیق وضع ثانی کے اعتبار سے ہے تو دونوں لغوی اور اصلی معنی ہوئے، اردووں معنی کے درمیان مناسبت یہ ہے کہ تصدیق کے اندر جعل الغیر اھنا کا معنی موجود ہے، بایں

وجہ کہ جب کوئی کسی کی تصدیق کرتا ہے تو اس کو اپنی طرف سے مخالفت اور تکذیب سے مامون اور بے خوف کر دیتا ہے، پھر چونکہ ایمان کے اندر اذعان کے معنی پائے جاتے ہیں جو بواسطہ لام متعدی ہوتا ہے کہا جاتا ہے اذ عن لامر فلان اس نے فلاں کی بات مان لی اس لئے کہ ایمان کبھی بواسطہ متعدی ہوتا ہے جیسا کہ برادران یوسف نے اپنے باپ یعقوب علیہ السلام سے کہا تھا وما انت بمؤمن لنا یعنی آپ ہماری بات کی تصدیق نہ کریں گے۔ اور اس حیثیت سے کہ ایمان کے اندر اعتراف کا معنی بھی موجود ہے جو بواسطہ باء متعدی ہوتا ہے۔ اس لئے ایمان کبھی بواسطہ باء بھی متعدی ہوتا ہے جیسا کہ نبی کریم ﷺ کے ارشاد ”الايمان ان تؤمن بالله“ میں بواسطہ باء متعدی ہے اور ”تؤمن“ بمعنی ”تصدق“ ہے، الغرض لفظ ایمان کا معنی لغت اور شرع میں ایک ہی ہے یعنی تصدیق۔ فرق صرف اطلاق اور تہکید کا ہے جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ بعض کفار نبی کریم ﷺ کو صادق جاننے تھے اور کہتے بھی تھے کہ ان کے اندر تصدیق پائی گئی ہے اس کے باوجود ان کو مؤمن نہیں کہا گیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ شریعت میں ایمان فقط تصدیق کا نام نہیں ہے۔

شارح نے اس اشکال کا یہ جواب دیا کہ تصدیق کی حقیقت صرف کسی خبر یا خبر کی سچائی کا بغیر اذعان و قبول کے دل میں آجانا نہیں ہے بلکہ سچ جان کر اس کو سچ مان لینا تصدیق ہے جس کو تسلیم کہا جاتا ہے اور کفار کو نبی کریم ﷺ کی سچائی کا علم تو تھا مگر تصدیق بمعنی تسلیم ان کو حاصل نہ تھی حاصل کلام یہ کہ تصدیق سے قلب کی وہ کیفیت مراد ہے جس کو فارسی میں گردیدن سے تعبیر کیا جاتا ہے اور یہی تسلیم ہے اور یہی اس تصدیق کا بھی معنی ہے جو تصور کا مقابل ہے۔ سو اگر یہ کیفیت یعنی تصدیق بمعنی تسلیم کسی کافر کو حاصل ہو تو اس پر لفظ کافر کا اطلاق اس وجہ سے نہیں ہے کہ تصدیق ایمان نہیں ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اس پر تکذیب اور انکار کی کوئی علامت ہے جیسے کہ ہم فرض کریں کہ ایک شخص نبی کریم ﷺ کی لائی ہوئی تمام باتوں کی تصدیق کرتا ہے اور ان کا اقرار بھی کرتا ہے اور ان پر عمل بھی کرتا ہے۔ غرض تمام اہل قبلہ کے نزدیک اس کے اندر ارکان ایمان جمع ہیں ان کے نزدیک بھی جو لفظ تصدیق کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو لفظ اقرار کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اور اقرار دونوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں اور ان کے نزدیک بھی جو تصدیق اقرار اور عمل تینوں کے مجموعہ کو ایمان قرار دیتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہی وہ

اختیاری طور پر زنا را باندھتا ہے جو کفار کا شعار ہے یا اختیاری طور پر وہ بت کو سجدہ کرتا ہے تو ہم ظاہر اور باطن دونوں کے اعتبار سے اس کو کافر کہیں گے کیونکہ زنا را باندھنا اس طرح بت کو سجدہ کرنا جب کہ بغیر جبر و اکراہ کے ہو تکذیب و انکار کی علامت ہے اور جس تصدیق کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت ہو وہ تصدیق کا لحدم ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

وتحقیق هذا الكلام الخ یعنی جس انداز پر میں نے ایمان کے لغوی معنی کی تحقیق پیش کی ہے اس سے مسئلہ ایمان میں وارد کئے جانے والے بہت سے اشکال حل ہو جاتے ہیں کیونکہ تحقیق مذکور کا خلاصہ یہ ہے کہ ایمان کا لغوی معنی تصدیق یعنی کسی بات کو سچ جان لینا و سچ مان لینا ہے۔ دراصل حالیہ اس کے ساتھ تکذیب و انکار کی کوئی علامت نہ ہو، اور جو اشکالات وارد کئے جاتے ہیں ان میں سے ایک اشکال تو یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق کا نام ہوتا تو ابوجہل مؤمن ہوتا کیونکہ وہ نبی کریم ﷺ کو صادق جانتا تھا، حل اس کا یہ ہے کہ تسلیم یعنی مان لینا جو تصدیق کی حقیقت ہے نہ پائے جانے کی وجہ سے اس کی تصدیق کو ایمان نہیں کہہ سکتے۔

دوسرا اشکال یہ کہ ایک شخص تصدیق و اقرار کرتا ہے فرائض و واجبات پر عمل بھی کرتا ہے مگر وہ بت کو سجدہ کرتا ہے یا کسی حکم شرعی کے ساتھ استہزاء کرتا ہے تو فقہاء اس کے اوپر کفر کا حکم لگاتے ہیں حالانکہ تمام اہل قبلہ کے مذہب کے مطابق ارکان ایمان اس کے اندر موجود ہیں اس اشکال کا حل یہ ہے کہ بت کو سجدہ کرنا یا شریعت کے کسی حکم کے ساتھ استہزاء کرنا تکذیب کی علامت ہے اور جس ایمان کے ساتھ تکذیب و انکار کی علامت موجود ہو وہ کا لحدم ہے۔

وَإِذَا عرفت حقيقة معنى التصديق فاعلم ان الايمان فى الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله تعالى اى تصديق النبى بالقلب فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى اجمالاً فانه كافٍ فى الخروج عن عهدة الايمان ولا تنحط درجته عن الايمان التفصيلى فالمشرك المصدق بوجود الصانع وصفاته لا يكون مؤمناً الا بحسب اللغة دون الشرع لاخلاله بالتوحيد واليه الاشارة بقوله تعالى و ما يؤمن اكثرهم بالله آلا وهم مشركون والاقرار به اى باللسان ان الايمان ركن لا يحتمل السقوط اصلاً

والاقرار قد یحتمله کما فی حالة الاکراه فان قیل قد لا یشیق التصدیق کما فی حالة النوم والغفلة، قلنا التصدیق باق فی القلب والذهول انما هو عن حصوله، ولو سلم فالشارع جعل المحقق الذی لم یطرء علیه ما یضاده فی حکم الباقي حتی کان المؤمن اسماً لمن امن فی الحال او فی الماضی ولم یطرء علیه ما هو علامة التکذیب هذا الذی ذکره من ان الایمان هو التصدیق والاقرار مذهب بعض العلماء وهو اختیار الامام شمس الائمة وفخر الاسلام ؑ۔

ترجمہ: اور جب تم تصدیق کا حقیقی معنی جان چکے تو اب یہ بھی جان لو کہ شرع میں ایمان ان باتوں کی تصدیق ہے جو آپ اللہ کے پاس سے لائے یعنی ان تمام باتوں میں دل سے نبی کی اجمالی طور پر تصدیق کرنا ہے جن کو آپ کا اللہ کے پاس سے لانا یقینی طور پر معلوم ہے کیونکہ ایمان کی ذمہ داری سے سبکدوش ہونے میں ایمان اجمالی کافی ہے۔ اور اس کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں ہے تو صالح کے وجود اور اس کی صفات کی تصدیق کرنے والا مشرک صرف لغت کے اعتبار سے وہ مومن ہوگا۔ شرع کے اعتبار سے نہیں تو حید میں اس کے کوتاہی کرنے کی وجہ سے، اور اسی کی طرف اللہ کے اس ارشاد میں اشارہ ہے ”وما یومن اکثرهم باللہ الا وہم مشرکون“ (اور دوسرا رکن) زبان سے اقرار کرنا! مگر یہ بات ہے کہ تصدیق ایسا رکن ہے جو کسی حال میں سقوط کا احتمال نہیں رکھتا اور اقرار بعض دفعہ اس کا احتمال رکھتا ہے جیسا کہ اکراه کی حالت میں۔ پس اگر کہا جائے کہ بعض دفعہ تصدیق باقی نہیں رہتی جیسا کہ نیند اور غفلت کی حالت میں۔ ہم جواب دیں گے کہ دل میں تصدیق باقی رہتی ہے اور ذہول و غفلت اس کے حصول سے ہے اور اگر مان لیا جائے تو شریعت نے اس کے موجود یقینی کو جس پر اس کا منافی طاری نہ ہوا ہو باقی کے حکم میں رکھا ہے حتیٰ کہ مومن اس شخص کا نام ہے جو اس وقت ایمان لایا ہو یا ماضی میں ایمان لایا ہو اور اس پر کوئی ایسی چیز نہ طاری ہوئی ہو جو تکذیب کی علامت ہے یہ جو ذکر کیا ہے کہ ایمان تصدیق و اقرار کا مجموعہ ہے بعض علماء کا مذہب ہے اور یہی امام شمس الائمة کا اور فخر الاسلام کا پسندیدہ ہے۔

تشریح: ابھی تک ایمان لغوی کا بحث چلا آ رہا تھا اور یہاں سے ایمان شرعی کا بحث شروع ہو رہا ہے

جس میں مجموعی طور پر پانچ مذاہب ہیں۔ پہلا مذہب بعض علماء اہل السنۃ والجماعت، شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان تصدیق اور اقرار کا مجموعہ ہے۔ دوسرا مذہب جمہور متحققین کا ہے جن میں امام اعظم ابو حنیفہ بھی ہیں اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا اختیار کردہ ہے کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور اقرار باللسان دنیا میں اجراء احکام کے لئے شرط ہے۔ تیسرا مذہب بعض قدریہ کا ہے کہ ایمان مابجاء بہ النبی علیہ السلام کی معرفت کا نام ہے۔ چوتھا مذہب کرامیہ کا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔ اور پانچواں مذہب جمہور محدثین فقہاء و متکلمین اور معتزلہ و خوارج کا ہے کہ ایمان تصدیق قلبی اقرار لسانی اور عمل بالا رکان کے مجموعہ کا نام ہے۔ عبارت مذکورہ بالا میں پہلا مذہب بیان کیا گیا ہے جو اکثر احناف کا ہے اور شمس الائمہ سرخسی اور فخر الاسلام بزدوی کا اختیار کردہ ہے۔

حاصل اس مذہب کا یہ ہے کہ ایمان شرعی کے دو رکن ہیں پہلا رکن تصدیق قلبی ہے یعنی اجمالی طور پر ان تمام باتوں کو دل سے سچ جان کر سچ مان لینا جن کو نبی علیہ اسلام کا اللہ تعالیٰ کے پاس سے لانا دلیل قطعی سے ثابت ہو۔ اور دوسرا رکن ان تمام باتوں کے حق اور سچ ہونے کا زبان سے اقرار کرنا ہے۔ البتہ اقرار باللسان ایمان کا رکن اصلی نہیں کہ کسی حال میں سقوط کا احتمال نہ رکھے بلکہ رکن زائد ہے کیونکہ بعض احوال میں ساقط ہو جاتا ہے جیسا کہ جبر و اکراہ کی صورت میں اور جب ایمان شرعی کا رکن اول جمع مابجاء بہ النبی علیہ السلام کی تصدیق ہے جس میں توحید بھی داخل ہے تو پھر وہ مشرک جو دو صانع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہے، لغت کے اعتبار سے مومن بمعنی صرف وجود صانع اور صفات صانع کی تصدیق کرنے والا ہوگا۔ شریعت کی نظر میں وہ مومن نہیں ہوگا کیونکہ وہ توحید کی تصدیق کرنے والا نہیں ہے۔ کیونکہ جمیع مابجاء بہ النبی علیہ السلام میں توحید بھی داخل ہے اور اقرار باللسان کے ایمان کے رکن ہونے پر یہ مسئلہ متفرع ہوتا ہے کہ اگر کسی نے تمام ضروریات دین کی دل سے تصدیق کی مگر عمر میں ایک بار بھی ان کی حقانیت کا اقرار کرنے کا اتفاق نہیں ہوا تو وہ عند اللہ مومن نہ ہوگا اور نہ ہی جنت میں دخول کا اور خلود فی النار سے نجات کا مستحق ہوگا۔

فائدہ کاف الخ مطلب یہ ہے کہ قبول ایمان کا جو فریضہ عائد ہوتا ہے تمام ضروریات دین کی اجمالی تصدیق سے وہ فریضہ ادا ہو جائے گا اور نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے میں اس اجمالی تصدیق کا درجہ

تفصیلی تصدیق سے کم نہیں ہے۔

فان قيل قد لا يفي التصديق الخ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے تو پھر نیند اور غفلت کی حالت میں آدمی کو مؤمن نہیں رہنا چاہئے کیونکہ اس حالت میں تصدیق قلبی باقی نہیں رہتی جواب کا حاصل یہ ہے کہ نیند اور غفلت کی حالت میں بھی تصدیق قلبی باقی رہتی ہے مگر اس حالت میں اس کو وجود کی خبر نہیں رہتی اور اگر مان بھی لیا جائے کہ نیند کی حالت میں تصدیق باقی نہیں رہتی تو پھر دوسرا جواب یہ ہے کہ جو تصدیق وجود میں آچکی ہے اس کو شارح نے اس وقت تک باقی کے حکم میں رکھا ہے جب تک اس کی ضد یعنی تکذیب نہ پائی جائے جس طرح جب کسی نے ایک بار تمام ضروریات دین کے حق ہونے کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار اس وقت تک باقی مانا جائے گا جب تک اس کی ضد یعنی انکار کا تحقق نہ ہو۔

﴿ وذهب جمهور المحققين الى انه هو التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا لما ان تصديق القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه فهو مؤمن عند الله وان لم يكن مؤمنا في احكام الدنيا ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس ولهذا هو اختيار الشيخ ابي منصور والنصوص معاضدة لذلك قال الله تعالى اولئك كتب في قلوبهم الايمان وقال الله تعالى وقلبه مطمئن بالايمان وقال الله تعالى ولما يدخل الايمان في قلوبكم وقال النبي عليه السلام اللهم ثبت قلبي على دينك وقال لاسامة حين قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه ﴾۔

ترجمہ : اور جمهور محققین کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی ہے اور اقرار محض دنیا میں احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ چیز ہے اس کے لئے کوئی علامت ضروری ہے۔ سو جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مؤمن ہے اگرچہ احکام دنیا کے لحاظ سے مؤمن نہ ہو اور جو زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق تو وہ اس کے برعکس ہے اور یہی مذہب شیخ ابو منصور کا اختیار کردہ ہے۔ اور نصوص اس مذہب کی تائید کر رہے ہیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں ایمان راسخ کر دیا ہے اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے دراصل حالیکہ اس کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ابھی تمہارے دلوں میں ایمان داخل نہیں ہوا

اور نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے، اے اللہ میرے قلب کو اپنے دین پر جما دے، اور حضرت اُسامہ سے جس وقت انہوں نے لا الہ الا اللہ پڑھنے والے کو قتل کر ڈالا تھا آپ ﷺ نے فرمایا تھا کہ کیوں نہ اس کا دل چیر ڈالا۔

تشریح: ایمان شرعی کے بارے میں دوسرا مذہب بیان ہو رہا ہے۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان صرف تصدیق قلبی کا نام ہے لیکن چونکہ تصدیق قلبی ایک باطنی امر ہے جس سے بندے واقف نہیں ہو سکتے کہ اس کو مؤمن سمجھ کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں، مثلاً اس کے پیچھے نماز پڑھیں۔ اس کے مرنے پر اس کی نماز جنازہ پڑھیں، اور اس کو مسلمانوں کے قبرستان میں دفن کریں، اس سے عشر اور زکوٰۃ وصول کریں۔ اس لئے کوئی علامت ضروری ہے جس سے اس کی تصدیق قلبی کا علم ہو۔ اور وہ علامت اقرار باللسان ہے اس لئے اقرار باللسان دنیا میں ایمان کے احکام جاری کرنے کیلئے شرط ہے اور جب ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے تو جو شخص دل سے ضروریات دین کی تصدیق کرے اور زبان سے اقرار نہ کرے تو وہ عند اللہ مؤمن ہوگا، عند الناس مؤمن نہیں ہوگا۔ اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہیں ہوں گے۔ اور جو صرف زبان سے اقرار کرے اور دل سے تصدیق نہ کرے جیسے منافق کہتے ہیں وہ عند الناس مؤمن ہوگا، اس پر دنیوی احکام جاری ہوں گے مگر عند اللہ مؤمن نہ ہوگا۔ اور جب اقرار باللسان حقیقت ایمان کا جزء نہیں بلکہ اس غرض سے اس کو شرط قرار دیا گیا ہے کہ بندوں کو اس کا مؤمن ہونا معلوم ہو جائے اور اس کو مؤمن جان کر اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کریں گے تو پھر ضروری ہوگا کہ یہ اقرار علی وجہ الا اعلان ہونا چاہئے۔ برخلاف ان لوگوں کے مذہب کے جو اقرار کو ایمان کا رکن قرار دیتے ہیں کہ ان کے نزدیک یہ اقرار علی وجہ الا اعلان ہونا ضروری نہیں۔ یہ بات بھی یاد دہانی چاہئے کہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے مگر وہ اقرار باللسان سے عاجز ہے مثلاً یہ کہ وہ لوگ ہے تو وہ مذکورہ دونوں مذہب والوں کے نزدیک مؤمن ہے۔ اسی طرح جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے اور وہ اقرار پر قادر ہے مگر اس سے اقرار کا مطالبہ کرنے کے باوجود وہ اقرار نہیں کرتا، تو باوجود مطالبہ کے اس کے اقرار نہ کرنے کو انکار پر محمول کیا جائے گا اور وہ بالا تفاق کافر ہوگا، البتہ جو شخص تمام ضروریات دین کی تصدیق کرتا ہے مگر باوجود قدرت کے اس نے عمر میں ایک بار بھی اقرار نہیں کیا اور اس سے کسی نے اقرار کا مطالبہ بھی نہیں کیا تو وہ پہلے مذہب والوں کے نزدیک اقرار

کے ایمان کا رکن ہونے کی بناء پر کافر ہوگا۔ اور دوسرے مذہب والوں کے نزدیک وہ تصدیق قلبی کے موجود ہونے کی بناء پر وہ عند اللہ مؤمن ہوگا، البتہ اقرار باللسان جو ایمان کے دنیوی احکام کے اجراء کے لئے شرط ہے اور جو تصدیق قلبی کی ظاہری علامت ہے اس کے نہ پائے جانے کی وجہ سے وہ عند الناس مؤمن نہ ہوگا اور اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری نہ ہوں گے۔ اس دوسرے مذہب والوں کی دلیل وہ نصوص ہیں جو اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ایمان کا محل قلب ہے اور ایمان فعل قلب کا نام ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ فعل قلب فقط تصدیق کا نام ہے معلوم ہوا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہے اور وہ نصوص جن میں ایمان کا محل قلب کو قرار دیا گیا ہے، یہ ہیں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اولئک کتب فی قلوبہم الایمان“ ترجمہ: یہی وہ لوگ ہیں جن کے دلوں میں اللہ نے ایمان راسخ کر دیا۔ اسی طرح ارشاد ہے ”من کفر باللہ من بعد ایمانہ الامن اکوہ وقلوبہ مطمئنہ بالایمان“ ترجمہ: جو لوگ ایمان لانے کے بعد کفر کریں گے (ان پر اللہ کا غضب اور عذاب ہوگا) سوائے ان لوگوں کے جو کفر پر مجبور کر دیئے جائیں درال حالیکہ ان کا قلب ایمان پر مطمئن ہو۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”قالت الاعراب امنا قل لم تمنونا ولكن قولوا اسلمنا ولما یدخل الایمان فی قلوبکم“ ترجمہ: اعراب کہتے ہیں کہ ہم ایمان لائے آپ کہہ دیجئے تم ایمان نہیں لائے، ہاں یہ کہو کہ ہم نے ظاہری طور پر اطاعت قبول کر لی ہے اور ابھی ایمان تمہارے دلوں میں داخل نہیں ہوا۔ اسی طرح حدیث میں حضرت ام سلمہؓ سے مروی ہے کہ آپ ﷺ کثرت سے دعائیں فرماتے تھے ”اللہم یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک“ ترجمہ: اے اللہ! اے دلوں کو پھیرنے والے میرے قلب کو اپنے دین پر جمائے رکھے۔ اس حدیث سے وجہ استدلال یہ ہے کہ دین سے مراد ”ان السدین عند اللہ الاسلام“ کے مطابق اسلام ہے، اور اسلام و ایمان دونوں ایک ہی چیز ہے لہذا حدیث کا معنی یہ ہے کہ ہمارے قلب کو ایمان پر جمائے رکھے۔

بہر حال مذکورہ چاروں نصوص سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ ایمان کا محل قلب ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ ایمان فعل قلب ہے اور فعل قلب تصدیق ہے۔ پانچویں نص یہ ہے کہ ایک لڑائی میں جب دشمن گروہ کا ایک آدمی گمیرے میں آگیا، تو اس نے لا الہ الا اللہ پڑھ لیا، اس کے باوجود حضرت اسامہؓ نے اس کو قتل کر دیا، آپ ﷺ کو جب علم ہوا تو ناراضگی فرماتے ہوئے آپ ﷺ نے حضرت اسامہؓ سے فرمایا ”هَذَا شَقِيقٌ“

قلبہ“ ناراضگی کی وجہ یہ تھی کہ اقرار باللسان کی وجہ سے وہ اس بات کا مستحق ہو گیا تھا کہ اس پر ایمان کے دنیوی احکام جاری کر دیئے جائیں اور من جملہ ایمان کے احکام دینی کی جان کی سلامتی بھی تھی مگر حضرت اسامہؓ سے چوک ہو گئی، انہوں نے اس کو جان کی سلامتی نہیں دی۔ اس سے معلوم ہوا کہ اقرار باللسان ایمان کے دینی احکام جاری کرنے کے لئے شرط ہے۔

﴿فان قلت نعم الايمان هو التصديق لكن اهل اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان والنبي عم واصحابه كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه من غير استفسار عما في قلبه قلت لاخفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع لفظ التصديق لمعنى او وضعه لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة والعرف بان التلفظ بكلمة صدقت مصدق النبي عليه السلام مومن به ولهذا صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان، قال الله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين وقال الله تعالى وقالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا، واما المقر باللسان وحده فلا نزاع في انه يسمى مؤمنا لغة وتجري عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى والنبي عليه السلام ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل على انه لا يكفي في الايمان فعل اللسان وايضا الاجماع منعقد على ايمان من صدق بقلبه وقصد الاقرار باللسان ومنعه منه مانع من خرس ونحوه فظهر ان ليست حقيقة الايمان مجرد كلمتي الشهادة على ما زعمت الكرامية﴾

ترجمہ: پس اگر تم کہو کہ ہاں! ایمان صرف تصدیق ہے لیکن اہل لغت اس سے صرف تصدیق باللسان سمجھتے ہیں اور نبی علیہ السلام اور آپ کے صحابہ ایمان لانے والے کی طرف سے کلمہ شہادت پڑھ لینے کو کافی سمجھتے تھے اور اس کے دل کی بات دریافت کئے بغیر اس کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے تو میں کہوں گا کہ اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ تصدیق میں معتبر قلب کا فعل ہے، یہاں تک کہ

اگر ہم لفظ تصدیق کا کسی بھی معنی کے لئے وضع نہ کیا جاتا یا تصدیق قلبی کے علاوہ کسی اور معنی کے لئے وضع کیا جاتا فرض کر لیں تو لغت اور عرف والوں میں سے کوئی بھی یہ فیصلہ نہ کرے گا کہ لفظ صدق کہنے والا نبی کا مصدق اور آپ ﷺ پر ایمان لانے والا ہے اور اسی وجہ سے بعض اقرار باللسان کرنے والوں سے ایمان کی نفی صحیح ہوئی۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اور بعض لوگ ایسے ہیں جو زبان سے اقرار کرتے ہیں کہ ہم اللہ پر اور یوم آخرت پر ایمان لائے حالانکہ وہ ایمان لانے والے نہیں ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”اور اعراب کہتے ہیں ہم ایمان لائے آپ فرما دیجئے کہ تم ایمان نہیں لائے البتہ یہ کہو کہ ہم نے ظاہری اطاعت کر لی ہے۔ رہا صرف اقرار باللسان کرنے والا تو اس بات میں کوئی نزاع نہیں کہ اس کو لغت کے اعتبار سے مومن کہا جاتا ہے۔ اور اس پر ظاہری ایمان کے احکام جاری ہوتے ہیں اور نزاع صرف اس کے عند اللہ مومن ہونے کے بارے میں ہے اور نبی علیہ السلام اور آپ کے بعد کے حضرات جس طرح اس شخص کے مومن ہونے کا حکم لگاتے تھے جو کلمہ شہادت کا تلفظ کرے اسی طرح سے منافق کے کفر کا بھی حکم لگاتے تھے۔ تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مومن ہونے کے سلسلہ میں صرف فعل لسان کافی نہیں ہے نیز اجماع اس شخص کے مومن ہونے پر منعقد ہے جو دل سے تصدیق کرے اور اقرار باللسان کا ارادہ کرے مگر اقرار سے کوئی مانع ہو مثلاً گونگا وغیرہ ہونا تو یہ بات ثابت ہو گئی کہ ایمان کی حقیقت محض شہادتین کے کلمے نہیں ہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں۔

تشریح: فان قلت کے ساتھ شارح سابقہ مذکورہ مذہب پر اعتراض کرتے ہوئے کرامیہ کے مذہب کا

بیان کر رہے ہیں۔ کرامیہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان فقط اقرار باللسان کا نام ہے۔ کرامیہ کا پہلا اعتراض یہ ہے کہ اہل لغت لفظ تصدیق سے تصدیق باللسان ہی سمجھتے ہیں اور یہی اقرار کا نام ہے، لہذا ایمان لغوی بھی اقرار کا نام اور ایمان شرعی بھی اقرار کا نام ہے، البتہ ایمان شرعی میں اقرار بجمیع ما جاء به النبی ﷺ ہوگا۔ کرامیہ کا دوسرا اعتراض یہ ہے کہ ایمان اقرار لسانی ہی کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں جب بھی کوئی ایمان لاتا تو شہادتین پڑھ کر مسلمان ہو جاتا یہ نہ پوچھا جاتا کہ تیرے دل میں ایمان ہے یا نہیں۔ اس سے صاف طور پر معلوم ہو رہا ہے کہ ایمان فقط اقرار کا نام ہے۔

قلت لا خفاء فی ان المعتبر الخ یہاں سے شارح پہلے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں کہ ایمان

کی حقیقت تصدیق قلبی ہی ہے اور یہی ایمان کا اصل مدار ہے نہ کہ اقرار لسان، اگر ایمان اقرار لسانی ہوتا تو بتاؤ اگر تصدیق مہمل کلمہ ہوتا یا اس کے معنی تصدیق قلبی کے علاوہ کوئی اور ہوتے مثلاً سوتا یا روتا وغیرہ تو کیا اُسی وقت صدق کہنے والا صفت ایمان سے متصف ہوتا بالکل نہیں اسی حالت میں صدق کہنے والا صفت ایمان سے متصف نہ ہوتا، لہذا معلوم ہوا کہ اگر ایمان میں اقرار لسانی ہی کافی ہوتا تو ہر حال میں صدق کہنے والے کو مؤمن کہنا چاہئے تھا حالانکہ صورت مذکورہ میں اس کو مؤمن نہیں کہا جاتا۔

ولہذا صح نفی الایمان الخ

شارح کرامیہ کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر ایمان اقرار لسانی کا نام ہی ہوتا تو بعض لوگ ایمان کا لسانی اقرار کرتے ہوئے قرآن کریم نے اُن کی ایمان کی نفی کی اور فرمایا وما ہم بمؤمنین، اس سے مراد عبداللہ بن ابی بن سلول اور اُس کی جماعت ہے۔ یہ تقریباً ۳۰۰ مرد اور ۷۰ عورتیں تھیں۔ دوسری آیت میں قبیلہ بنو اسلم کا بیان ہے جب زمانہ خط میں مدینہ منورہ آئے اور صدقات کی لالچ میں ایمان ظاہر کیا تو اس پر آیت نازل ہوئی ”قَالَتِ الْاَعْرَابُ اٰمَنَّا الْخ“ ان دو آیات سے صاف طور پر واضح ہے کہ اقرار لسانی کے باوجود تصدیق قلبی نہ ہونے کی وجہ ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ لہذا اقرار لسانی کرنے والا ظاہر اور لفظ مؤمن ہوگا لیکن بیہ وبہن اللہ مؤمن نہیں کہا جائے گا۔

والنہی علیہ السلام وَمَنْ بَعْدَهُ یہ درحقیقت کرامیہ کے اُس دوسرے اعتراض کا جواب ہے کہ اگر حضور ﷺ کے زمانے میں صرف اقرار شہادتین پر اکتفا کیا جاتا تھا تو دوسری طرف اقرار لسانی کرنے والے منافقین کو کافر بھی قرار دیا جاتا تھا اور اُن سے ایمان کی نفی بھی کی جاتی یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ ایمان فقط اقرار لسانی نہیں جب تک اس کے ساتھ تصدیق قلبی نہ ہو۔

وایضاً الاجماع منعقد الخ یہ کرامیہ کو ایک اور جواب دیا جاتا ہے کہ ایک آدمی دل سے ایمان لایا لیکن زبان پر اقرار سے معذور ہے گو نگاہے یا کوئی اور عارض ہے تو بالا جماع ایسا بندہ مؤمن ہے لہذا معلوم ہوا کہ ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہے نہ کہ صرف اقرار لسانی، نتیجہ یہ نکلا کہ کرامیہ کا مذہب باطل ہے۔

﴿ولما کان مذہب جمهور المحدثین والمتکلمین والفقہاء ان الایمان تصدیق

بالجنان واقرار باللسان وعمل بالارکان اشار الی نفی ذالک بقوله فاما الاعمال ای

الطاعات لہیٰ تزیاد فی نفسہا والایمان لا یزید ولا ینقص لہٰنما مقامان، الاول ان الاعمال غیر داخلہ فی الایمان، لما مرّ من ان حقیقۃ الایمان ہوا تصدیق ولانہ قد ورد فی الكتاب والسنة عطف الاعمال علی الایمان کقوله تعالیٰ ان الدّٰین امنو وعملوا الصّٰلحات مع القطع بان العطف یقتضی المغاۃ وعدم دخول المعطوف فی المعطوف علیہ وورد ایضا جعل الایمان شرطاً لصّحۃ الاعمال کما فی قوله تعالیٰ ومن یعمل من الصّٰلحات من ذکرٍ او انشیٰ وهو مؤمن مع القطع بان المشروط لا یدخل فی الشرط لامتناع اشتراط الشیء لنفسہ وورد ایضا الثبات الایمان لمن ترک بعض الاعمال کما فی قوله تعالیٰ وان طائفتان من المؤمنین اقتلوا علیٰ مامر مع القطع بانہ لا یحقق للشیء بدون رکنہ ولا یخفیٰ ان ہلذہ الوجوہ النما تقوم حجة علیٰ من یجعل الطاعات رکناً من حقیقۃ الایمان بحیث ان تارکها لا یكون مؤمناً کما هو رائی المعتزلہ لا علیٰ من ذهب الیٰ انہا رکن من الایمان الکامل بحیث لا یخرج تارکها من حقیقۃ الایمان کما هو مذهب الشافعیؒ وقد سبقت تمسکات المعتزلہ بأجوبتہا فیما سبق۔

ترجمہ: اور جب کہ جمہور محدثین اور متکلمین اور فقہاء کا مذہب یہ ہے کہ ایمان تصدیق بالقلب اور اقرار باللسان اور عمل بالارکان کا مجموعہ ہے تو مصنفؒ نے یہ کہہ کر اس مذہب کی نفی کی طرف اشارہ فرمایا کہ بہر حال اعمال یعنی عبادات فی نفسہ کم و بیش ہوتی ہیں اور ایمان نہ بڑھتا ہے اور نہ گھٹتا ہے تو یہاں دو مسئلے ہیں اول یہ کہ اعمال ایمان میں داخل نہیں ہیں اس بات کی وجہ سے جو گزر چکی ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے اور اس لئے کہ کتاب و سنت میں ایمان پر اعمال کا عطف وارد ہوا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”ان الدّٰین امنو وعملوا الصّٰلحات“ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ عطف مغایرت کا اور معطوف علیہ کے اندر معطوف کے داخل نہ ہونے کا مقتضی ہے اور نیز اعمال کی صحت کے لئے ایمان کو شرط قرار دینا وارد ہوا ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”ومن یعمل من الصّٰلحات من ذکرٍ او انشیٰ وهو مؤمن“ کے اندر ہے۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا خود اپنی ذات کے لئے شرط ہونا محال ہونے کے سبب مشروط شرط کے اندر داخل

نہیں ہوتا ہے۔ نیز اس شخص کے لئے جو بعض اعمال کو ترک کرے ایمان کا ثبوت وارد ہوا ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”وان طائفتان من المؤمنین اقتلوا“ کے اندر جیسا کہ پہلے گزر چکا۔ اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ شی کا تحقق اس کے رکن کے بغیر نہیں ہو سکتا اور یہ بات مخفی نہ ہونی چاہئے کہ یہ دلائل ان لوگوں کے خلاف حجت بنیں گے جو عبادات کو ایمان حقیقی کا بایں حیثیت رکن قرار دیتی ہیں کہ ان کا ترک کرنے والا مؤمن نہیں رہے گا جیسا کہ معتزلہ کی رائے ہے۔ ان لوگوں کے خلاف حجت نہ بنیں گے جن کا مذہب یہ ہے کہ طاعات ایمان کامل کا رکن ہیں بایں حیثیت کہ ان کا ترک کرنے والا حقیقت ایمان سے خارج نہ ہو گا جیسا کہ امام شافعی کا مذہب ہے اور معتزلہ کے دلائل اور ان کے جوابات پہلے گزر چکے ہیں۔

تشریح: ولما کان مذہب سے شارح کا مقصود متن آتی کے لئے تمہید باندھنا ہے جس میں محدثین اور متکلمین کی رائے کی تردید کی جاتی ہے۔ چونکہ مذہب جمہور محدثین، اشاعرہ، متکلمین اور احناف کے علاوہ دیگر فقہاء کا ہے، یہ حضرات کہتے ہیں کہ ایمان تصدیقی قلبی، اقرار لسانی اور عمل بالجوارح کا نام ہے۔ ان تینوں کے مجموعے کا نام ایمان ہے، لہذا ان کے نزدیک ایمان کی اور بیشی قبول کرتا ہے جبکہ احناف کے نزدیک ایمان کی اور بیشی قبول نہیں کرتا ہے، لہذا ان کی تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ اعمال میں کمی بیشی آتا ہے ایمان کی اور بیشی قبول نہیں کرتا ہے۔ شارح رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ادھر دو اہم مسئلوں کا بیان ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ اعمال ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں۔ اس مسئلے پر شارح نے کئی دلائل پیش کئے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت مذکورہ میں اعمال صالحہ کا ایمان پر عطف کیا گیا ہے جبکہ قاعدہ یہ ہے کہ معطوف اور معطوف علیہ آپس میں ایک دوسرے سے مغایر ہوتے ہیں، لہذا ہمارا مطلب حاصل ہو گیا کہ اعمال حقیقت ایمان میں داخل نہیں ورنہ ادھر معطوف اور معطوف علیہ کی شکل میں ذکر نہ آتا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن میں ایمان شرط اعمال قرار دیا گیا ہے یعنی یہ بعمل کی ضمیر فاعل سے حال ہے اور حال بمنزلہ قید اور شرط ہوا کرتا ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ مشروط شرط میں داخل نہیں ہوا کرتا۔ اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال کو داخل مانیں گے تو مشروط کا شرط کی حقیقت میں داخل ہونا لازم آئے گا۔ اصول یہ ہے کہ جو چیز کل کے لئے شرط ہوگی وہ جز کے لئے بھی شرط ہوگی تو جب

ایمان اعمال کے لئے شرط ہے تو ایمان ایمان کے لئے بھی شرط ہے اور اس سے دور لازم آتا ہے جو کہ باطل ہے۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ رکن کے بغیر شی کا تحقق نہیں ہوتا جبکہ آیت مذکورہ میں آپس میں قتال کرنے والوں کو مؤمنین سے تعبیر کیا گیا ہے اگر ایمان کی حقیقت میں اعمال داخل ہوتے تو کسی عمل کا ترک کرنے والا مؤمن نہ رہتا کیونکہ جز کے فوت سے کل بھی فوت ہو جاتا ہے۔

ولا یخفی ان هذه الوجوه الخ یہاں سے شارح فرماتا چاہتے ہیں کہ مذکورہ تمام دلائل معتزلہ اور خوارج کے خلاف توجہ ہو سکتے ہیں جو اعمال کو حقیقت ایمان میں داخل مان کر تارک اعمال کو ایمان سے خارج شمار کرتے ہیں البتہ یہ دلائل اُن لوگوں کے خلاف حجت نہیں بن سکتے ہیں جو اعمال کو ایمان کامل کا رکن قرار دیتے ہیں جیسے امام شافعی اور دیگر محدثین ہیں۔ ان حضرات کی رائے یہ ہے کہ ترک اعمال سے بندہ ایمان کامل سے نکل کر پہلی فرصت میں جنت جانے کا مستحق نہیں رہتا بلکہ گناہوں کی سزا کے بعد جنت میں داخل ہوگا۔ معتزلہ کے دلائل اور اُن کے جوابات تفصیل کے ساتھ گزر چکے ہیں۔

﴿المقام الثانی ان حقيقة الايمان لا تزيد ولا تنقص لما مرّ انه التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان حتى ان من حصل له حقيقة التصديق فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باقٍ على حاله لا تغير فيه اصلاً والآيات الدالة على زيادة الايمان محمولة على ما ذكره ابو حنيفة انهم كانوا امنوا في الجملة ثم ياتي فرض بعد فرض وكانوا يؤمنون بكل فرض خاص وحاصله انه كان يزيد بزيادة ما يجب به الايمان وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه السلام وفيه نظر لان الاطلاع على تفاصيل الفرائض ممكن في غير عصر النبي عليه السلام والايمان واجب اجمالاً فيما علم اجمالاً وتفصيلاً فيما علم تفصيلاً ولا يخفاء في ان التفصيلي ازيد بل اکمل وما ذکر من ان الاجمالي لا ينحط عن درجته فانما هو في الاتصاف باصل الايمان و قبل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه في كل ساعة وحاصله انه يزيد بزيادة الايمان لما انه عرض لا يبقی الا بتجدد الامثال وفيه نظر لان

حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون من الزيادة فى شئى كما فى سواد الجسم مثلا وقيل المراد زيادة لمرته واشراق نوره وضيائه فى القلب فانه يزيد بالاعمال وينقص بالمعاصى ومن ذهب الى ان الاعمال جزء من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر ولهذا قيل ان هذه المسئلة فرع مسئلة كون الطاعات جزء من الايمان وقال بعض المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لاتقبل الزيادة والنقصان بل تتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبى عليه السلام ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبى ﴿١﴾

ترجمہ : اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی بوجہ اس بات کے جو گزر چکی کہ ایمان وہ تصدیق قلبی ہے جو جزم اور اذعان کی حد کو پہنچی ہوگی ہو اور اس میں زیادتی و کمی کا تصور نہ کیا جاسکتا ہو، یہاں تک کہ جس کو تصدیق کی حقیقت حاصل ہے تو چاہے وہ طاعت کرے یا معاصی کا ارتکاب کرے۔ اس کی تصدیق بحالہ باقی ہے اس میں تغیر بالکل نہیں ہوتا اور جو آیات ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرنے والی ہیں۔ وہ امام ابوحنیفہؒ کے بیان کے مطابق اس بات پر محمول ہیں کہ وہ لوگ اجمالی ایمان لاتے تھے، پھر ایک فرض کے بعد دوسرا فرض نازل ہوتا تو ہر ایک فرض خاص پر ایمان لاتے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان ان چیزوں کے زائد ہونے سے زائد ہوتا تھا جن پر ایمان لا نا واجب ہے اور نبی کریم ﷺ کے زمانہ کے علاوہ میں اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ فرائض کی تفصیلات پر اطلاع نبی علیہ السلام کے زمانہ کے علاوہ میں بھی ممکن ہے۔ اور جن چیزوں کا علم اجمالی ہو ان میں اجمالاً اور جن چیزوں کا علم تفصیلی ہو ان میں تفصیلاً ایمان لا نا واجب ہے۔ اور یہ کوئی دشکی چھپی بات نہیں ہے کہ ایمان تفصیلی (مقابلہ ایمان اجمالی کے) ازید بلکہ اکمل ہے۔ اور اس سے پہلے جو ذکر کیا گیا ہے کہ ایمان اجمالی ایمان تفصیلی کے درجہ سے کم تر نہیں ہے، تو وہ نفس ایمان کے ساتھ متصف ہونے کے بارے میں ہے اور کہا گیا کہ ایمان پر دوام اور جماد ایمان پر ہر ساعت میں زیادتی ہے۔ اور اس کا حاصل یہ ہے کہ ایمان بڑھتا ہے ازمان کے بڑھنے سے کیونکہ ایمان عرض ہے جو نہیں باقی رہتا ہے مگر تجد امتثال کے ذریعے اور

اس میں نظر ہے کیونکہ شی کے معدوم ہونے کے بعد مثل کا وجود اس شی میں زیادتی کے قیاس سے نہیں ہے جیسا کہ سواد جسم میں اور کہا گیا کہ مراد ایمان کے ثمرات اور قلب میں اس کے نور و ضیاء کی چمک کا زائد ہونا ہے کیونکہ وہ چمک اعمال سے بڑھتی ہے اور معاصی سے گھٹتی ہے اور جن لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ اعمال ایمان کا جزء ہے تو (ان کے مذہب پر) ایمان کا زیادتی اور کمی کو قبول کرنا ظاہر ہے اور اسی وجہ سے کہا گیا ہے کہ یہ مسئلہ طاعات کے جزء ایمان ہونے کے مسئلہ کی فرع ہے اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ تصدیق کی حقیقت زیادتی اور کمی کو قبول نہیں کرتی، بلکہ قوت و ضعف کے اعتبار سے اس میں تفاوت ہوتا ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ افراد امت کی تصدیق نبی علیہ السلام کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی اور اسی وجہ سے ابراہیم علیہ السلام نے فرمایا ”ولکن لیطمئن قلبی“۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے متن میں دو دعویٰ بیان کئے تھے۔ پہلا دعویٰ یہ تھا کہ کیا اعمال ایمان میں داخل ہیں یا نہیں۔ اس کی تفصیلی بحث گزر گئی۔ دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ کیا ایمان کی بیشی قبول کرتا ہے یا نہیں۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ اور متکلمین اہل سنت کی رائے یہ ہے کہ ایمان کی اور زیادتی قبول نہیں کرتا ہے کیونکہ ایمان کی حقیقت وہ تصدیق قلبی ہے جو کہ جزم و اذعان کی حد تک پہنچ چکی ہو تو اعمال کرنے سے اس میں زیادتی نہیں آتی اور معاصی کرنے سے اس میں کمی نہیں آتی بلکہ تصدیق قلبی بہر حال ایک ہی جگہ پر قائم ہے و الایات الدالۃ سے شارح کا مقصود ایک اعتراض اور اس کے جواب کی طرف اشارہ کرنا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم کہتے ہو کہ ایمان کی بیشی قبول نہیں کرتا جبکہ قرآن کریم میں جگہ جگہ زیادت ایمان کی بات آتی ہے۔ زادتهم ایماناً۔ لیزدادوا ایماناً وغیرہ۔

تو شارح نے اس سے تین جواب دیے ہیں۔ پہلا جواب امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی طرف منسوب ہے کہ ان آیات کا مصداق صحابہ کرام کی جماعت ہے کہ انہوں نے اولاً اجمالی ایمان لایا اور پھر اس کے بعد ۲۳ سال کے عرصہ میں جو احکام نازل ہوتے رہے صحابہ کرام اُن پر ایمان لاتے رہے۔ پہلے ان حضرات کا ایمان مؤمن بہ کے اعتبار سے بڑھتا تھا پھر چونکہ اللہ تعالیٰ نے الیوم اکملت لکم دینکم فرما کر دین کو مکمل کر دیا لہذا اب مؤمن بہ کے بڑھنے ایمان کے بڑھنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

وفیہ نظر سے شارح اس تحقیق پر اعتراض کر رہے ہیں کہ آپ ﷺ کے زمانے کے بعد بھی فرائض پر مطلع ہونا ممکن ہے صورت یہ ہوگی کہ ایک شخص نے ایمان لا کر ماحجاء بہ النبی کی اجمالی تصدیق کی اور پھر آہستہ آہستہ وہ احکامات پر مطلع ہوتا گیا تو دیکھے مؤمن بہ کے اعتبار سے ایمان میں اضافہ ہوتا گیا۔ پہلے اجمالی ایمان حاصل تھا اور اب تفصیلی ایمان حاصل ہو کر ایمان میں اضافہ ہو گیا۔

وما ذکر من ان الاجمال سے ایک شعبے کا ازالہ مقصود ہے وہ یہ کہ پہلے تم نے فرمایا کہ ایمان اجمالی کا درجہ ایمان تفصیلی سے کم نہیں اور یہاں اُس کے خلاف فرما رہے ہو۔ شارح نے جواب دیا کہ ایک اصل ایمان سے انصاف ہے اس میں دونوں برابر ہیں اور ایک فرق مراتب ہے تو مرتبے کے اعتبار سے تفصیلی ایمان کا مرتبہ اجمالی ایمان سے اونچا ہے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ ایک صحت مند اور تندرست انسان اور بیمار انسان حیوان ناطق ہونے کے اعتبار سے دونوں یکساں ہیں، البتہ درجات کے اعتبار سے دونوں میں فرق یہ ہے کہ ایک صحت مند اور ایک بیمار ہے۔

وفیہ نظر والے شعبے سے شارح نے تو جواب نہیں دیا البتہ بعض دیگر شارحین نے یہ جواب دیا ہے کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تحقیق ٹھیک ہے اور اس پر اعتراض بے جا ہے کیونکہ دین مکمل ہونے کے بعد مؤمن بہ کے اضافہ نفس الامر کی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اگرچہ تفصیل پر اطلاع ممکن ہے مگر نفس مؤمن بہ اپنے نفس الامر کی وجود کی وجہ سے ایمان اجمالی کے تحت داخل ہے اور حضور ﷺ کے زمانے میں چونکہ ابھی اس کا نزول بھی نہیں ہوا تھا لہذا معترض کا اعتراض بے جا اور امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کی تحقیق درست ہے۔

وقبل ان الثبات والدوام الخ یہاں سے شارح کا مقصود وارد شدہ اعتراض سے دوسرا جواب دینا ہے کہ ایمان کی زیادتی پر دلالت کرنے والی آیات سے مراد مداومت اور استقامت علی الایمان ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق اور تصدیق علم کا ایک قسم ہے اور علم عرض ہے اور اعراض کی بقا تجدد امثال کے بغیر نہیں ہوتی۔ یعنی عرض وجود میں آکر فنا ہو جاتا ہے اور دوسرے آن میں اس کا مثل پیدا ہو کر وہ بھی فنا ہو جاتا ہے اور ہلم و جراتاً ہم اس تحقیق پر شارح نے وفیہ نظر سے ایک اعتراض وارد کیا ہے کہ کسی عرض کے فنا ہونے کے بعد اس کا مثل پیدا ہونے کو اسی شی میں زیادتی نہیں کہا جاسکتا جیسے کہ جسم کا سواد

کہ وہ عرض ہونے کی وجہ سے فنا ہو کر اُس کا شل پیدا ہو جاتا ہے مگر سواد کے امثال پیدا ہونے سے سواد میں کوئی زیادتی نہیں آتی۔ لہذا تجدداً امثال کے ذریعے ایمان کو زیادتی کی نسبت غلط ہے۔

شارح نے اس اعتراض کا جواب تو نہیں دیا ہے تاہم بعض دیگر شارحین نے اس اعتراض کا جواب دیا ہے کہ یہاں پر فلسفہ اور حکمت کی بحث نہیں بلکہ ایک امر شرعی کی بات ہو رہی ہے تو اگر ایمان کی بقاء تجدداً امثال کے ذریعے مانی جائے تو جو تصدیق وجود خارجی کے اعتبار سے ختم ہوگئی تو وہ شرعی حکم کے اعتبار سے باقی ہے اور تمام حسنات اور سیئات کا بھی حال ہوتا ہے تو جب شرعاً پہلی تصدیق باقی رہی اور دوسری اس کی جگہ آگئی تو ہم اس کو اضافہ کہہ سکتے ہیں۔

وقيل المراد زيادة ثمرته واشراق نوره الخ یہاں سے شارح تیسرا جواب دے رہے ہیں کہ آیات میں جہاں ایمان کی زیادتی کی بات آتی ہے تو وہاں مراد ایمان کی ثمرات میں اضافہ ہوتا ہے جس سے مراد رقت قلب، تعلق مع اللہ، قربت الہی اور دل کا نورانی ہونا ہے اور یہ بات تو بالکل ہی واضح ہے کہ اعمال سے ان چیزوں میں اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

ومن ذهب الى ان الاعمال الخ شارح فرماتا چاہتے ہیں کہ دراصل ایمان کی کمی اور بیشی کا مسئلہ اس پر متفرع ہے کہ اعمال ایمان کا جز ہیں یا نہیں جو اعمال کو ایمان کا جز مانتے ہیں وہ کمی اور بیشی کے قائل ہیں اور جو نہیں مانتے وہ ایمان کے کمی اور بیشی کے قائل نہیں، یہی وجہ ہے کہ امام رازی اور اُن کے علاوہ بعض دیگر علماء فرماتے ہیں کہ ایمان کی کمی اور بیشی کا مسئلہ فرع ہے اس بات کا کہ کیا ایمان میں اعمال داخل ہیں یا نہ۔

وقال بعض المحققين الخ قاضی عضد الدین صاحب موافق کی رائے یہ ہے کہ ایمان کی حقیقت تصدیق ہے والحق ان التصديق يقبل الزيادة والنقصان ایمان کی حقیقت تصدیق قلبی ہونے کے باوجود کمی اور بیشی قبول کرتا ہے اور قوت اور ضعف کے اعتبار سے کمی اور بیشی قبول کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ امت میں سے کسی کی تصدیق نبی ﷺ کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی ہے اور اسی تفاوت کی وجہ سے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اللہ سے سوال کیا تھا کہ ولكن ليطمئن قلبي کہ میرا ایمان مزید مضبوط اور قوی ہو جائے اور اس میں خوب قوت پیدا ہو جائے۔

﴿بقى ههنا بحث آخر وهو ان بعض القدرية ذهب الى ان الايمان هو المعرفة واطبق علماؤنا على فسادِه لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه السلام كما كانوا يعرفون ابناءهم مع القطع بكفرهم لعدم التصديق ولان من الكفار من كان يعرف الحق يقينا وانما كان ينكر عنادا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها وبين التصديق بها واعتقادها ليصح كون الثاني ايمانا دون الاول والمذكور في كلام بعض المشائخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار المخبر وهو امر كسبي يثبت باختيار المصدق ولذا يشاب عليه ويجعل رأس العبادات بخلاف المعرفة فانه ربما يحصل بلا كسب كمن وقع بصره على جسم فحصل له معرفة انه جدار او حجر وهذا ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وهذا مشكل لان التصديق من اقسام العلم وهو من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية لانا اذا تصورنا النسبة بين شيئين وشككنا في انها بالاثبات او النفي ثم اقيم البرهان على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو الازعان والقبول لتلك النسبة وهو معنى التصديق والحكم والاثبات والايقاع نعم تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار في مباشرة الاسباب وصرف النظر ورفع الموانع ونحو ذلك وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالايمان وكان هذا هو المراد بكونه كسبا اختياريا ولا يكفي في حصول التصديق المعرفة لانها قد تكون بدون ذلك نعم يلزم ان تكون المعرفة اليقينية المكتسبة بالاختيار تصديقا ولا بأس بذلك لانه حينئذ يحصل المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بگرویدن وليس الايمان والتصديق سوى ذلك وحصوله للكفار المعاندين ممنوع وعلى تقدير الحصول فكفرهم يكون بانكارهم باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار وما هو من علامات التكذيب والانكار﴾

ترجمہ: یہاں ایک اور بحث رہ گئی وہ یہ کہ بعض قدریہ کا مذہب یہ ہے کہ ایمان صرف معرفت کا نام ہے اور اس مذہب کے غلط ہونے پر ہمارے علماء کا اتفاق ہے، اس لئے کہ اہل کتاب محمد ﷺ کی نبوت کو اسی طرح جانتے تھے جس طرح اپنے بیٹوں کو جانتے تھے۔ باوجود ان کے کفر کا یقین کرنے کے بوجہ تصدیق نہ ہونے کے اور اس لئے کہ کفار میں بعض ایسے تھے جو حق کو یقین کے ساتھ جانتے تھے اور محض عناد اور تکبر کی وجہ سے انکار کرتے تھے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ان لوگوں نے ان (معجزات موسیٰ) کا انکار کیا حالانکہ دل سے ان کا یقین رکھتے تھے تو ضروری ہے احکام کی معرفت اور ان کا یقین کرنے اور احکام کی تصدیق اور ان کا اعتقاد کرنے کے درمیان فرق بیان کرنا تاکہ صرف جانی کا ایمان ہونا صحیح ہو نہ کہ اول کا۔ اور بعض مشائخ کے کلام میں مذکور یہ ہے کہ تصدیق سے مراد دل کو اس بات پر جمانا ہے جو خبر کے خبر دینے سے معلوم ہوئی اور یہ ایک کبھی چیز ہے جو تصدیق کرنے والے کے اختیار سے حاصل ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس پر ثواب دیا جاتا ہے اور اس کو داس العبادات قرار دیا جاتا ہے۔ برخلاف معرفت کے کہ وہ بعض دفعہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتا ہے، مثلاً وہ غنص جس کی نگاہ کسی جسم پر پڑے تو اس کو اس بات کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے کہ وہ دیوار ہے یا پتھر ہے۔ اور یہی وہ بات ہے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ تصدیق تو یہ ہے کہ تو اپنے اختیار سے مجر کی طرف سچائی کی نسبت کرے حتیٰ کہ اگر یہ بات دل میں بغیر اختیار کے آجائے تو تصدیق نہیں ہوگی اگرچہ معرفت ہوگی۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی ہے کیونکہ تصدیق علم کے اقسام میں سے ہے۔ اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے۔ افعال اختیاریہ میں سے نہیں۔ اس لئے کہ جب ہم دو چیزوں کے درمیان نسبت کا تصور کرتے ہیں اور اس بارے میں شک کرتے ہیں کہ یہ نسبت ثبوت کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ پھر اس کے ثبوت پر دلیل پیش کی جاتی ہے۔ تو ہم کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ اس نسبت کا اذعان اور قبول ہے۔ اور یہی تصدیق اور حکم اور اثبات اور ایتاق کا معنی ہے۔ ہاں اس کیفیت کا حاصل کرنا اسباب کو عمل میں لانے اور نظر کرنے اور موانع کو دور کرنے وغیرہ میں اختیار کے ساتھ ہوتا ہے اور اسی اعتبار سے ایمان کی تکلیف واقع ہوتی ہے۔ اور گویا کہ تصدیق کے کبھی اور اختیاری ہونے سے یہی مراد ہے اور تصدیق کے حصول میں معرفت کا فی

نہیں ہے اس لئے کہ معرفت تو بغیر اختیار بھی حاصل ہو جاتی ہے، ہاں اس یقینی معرفت کا جو اختیار کے ساتھ حاصل ہو تصدیق ہو نا لازم ہے۔ اور اس میں کوئی حرج بھی نہیں کیونکہ اس وقت وہ معنی حاصل ہو جائے گا جس کو فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ اور ایمان اور تصدیق اس کے علاوہ اور کچھ نہیں۔ اور منکر معاند کفار کو اس تصدیق کا حاصل ہونا تسلیم نہیں اور حاصل ماننے کی صورت میں ان کو کافر قرار دینا ان کے انکار باللسان اور عناد و تکبر اور تکذیب و انکار کی علامات پر ان کے اصرار کی وجہ سے ہوگا۔

تشریح: اس بحث کا حاصل یہ ہے کہ ایمان کے سلسلے میں اہل قبلہ کے پانچ اقوال ہیں (۱) ایمان محض تصدیق قلبی کا نام ہے جیسا کہ یہ امام ابوحنیفہؒ کا مذہب ہے۔ (۲) ایمان تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کا نام ہے۔ (۳) ایمان تصدیق، اقرار اور اعمال کا نام ہے۔ (۴) ایمان صرف اقرار کا نام ہے۔ یہ کرامیہ کا مذہب ہے۔ (۵) ایمان فقط معرفت کا نام ہے یہ قدریہ کا مذہب ہے پہلے چار مذاہب کی تفصیل گزر گئی، قدریہ کا عقیدہ یہ ہے کہ ایمان معرفت کا نام ہے۔ اس قول کے بطلان پر ہمارے علماء کا اجماع ہے، اس کے بطلان پر دو دلائل پیش کیے جاتے ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ایمان معرفت کا نام ہوتا تو اہل کتاب مؤمن ہوتے کیونکہ اُن کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں یعرفونہ کما یعرفون انشاء ہم۔ حالانکہ ان کا کفر متعین ہے کیونکہ تصدیق کے بغیر نفس معرفت ناکافی ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کفار میں بعض ایسے تھے کہ جن کو حق کی یقینی معرفت حاصل تھی لیکن تکبر اور عناد کی وجہ سے وہ انکار کرتے تھے جیسا کہ آل فرعون کے بارے میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا وجحدوا بها واستیقنتها انفسهم۔ کفار قریش بھی آپ کو رسول برحق جانتے تھے مگر تکبر اور عناد کی وجہ سے ایمان سے منکر تھے اس سے معلوم ہوا کہ ایمان کے لئے نہ معرفت کافی ہے اور نہ استیقان بلکہ تصدیق اور اعتقاد ضروری ہے۔

لا بد من بیان الفرق الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ تصدیق اور معرفت میں فرق یہ ہے کہ تصدیق کبھی اور اختیاری ہے اور اس اختیاری ہونے کی وجہ سے اس کو عبادات کی بنیاد قرار دیا گیا ہے برخلاف معرفت کے کہ وہ بغیر کسب و اختیار کے بھی حاصل ہو جاتی ہے مثلاً غیر اختیاری نگاہ کسی چیز پر پڑی جس سے اُس چیز کی معرفت حاصل ہو گئی۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ تصدیق اور معرفت کے درمیان عموم اور خصوص کی نسبت ہے،

تصدیق خاص ہے جس میں مصدق کے اختیار کا دخل ہے اور معرفت عام ہے بسا اوقات اختیاری اور بسا اوقات اضطراری طور پر حاصل ہو جاتی ہے۔ لہذا کفار کے قلوب میں جو معرفت اور استیقان حاصل تھی وہ اضطراراً حاصل تھی اس لئے اس کو ایمان اور تصدیق نہیں کہا جاسکتا۔ انبیاء کرام کا علم جو بذریعہ وحی حاصل ہوتی ہے وہ بھی کسی ہے اور اُسے تصدیق کہا جاسکتا ہے۔

ولهذا مشکل الخ یہ بات گزر گئی کہ معرفت غیر اختیاری اور تصدیق اختیاری اور کسی ہے۔ شارح اس بات پر اشکال پیش کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تصدیق منطقی اور تصدیق ایمانی دونوں ایک چیز ہے جبکہ تصدیق منطقی علم کی دو قسموں میں سے ایک قسم ہے، صاحب سلم فرماتے ہیں وہما نوعان متباہنان من الادراک۔ جب تصدیق منطقی اور تصدیق ایمانی ایک ہے اور تصدیق منطقی علم ہے اور علم کیفیات نفسانیہ میں سے ہے۔ کیفیت مقولات عشر کی الگ قسم ہے اور فعل اس کا الگ قسم ہے اور عرض کی انواع آپس میں متباہن ہیں۔ یہ ایک دوسرے پر صادق نہیں آسکتی تو جو تصدیق کیف کے قیل سے ہے اُسے فعل اختیاری کہنا مناسب نہیں۔

لانا اذا تصورا الخ سے اس بات پر دلیل پیش کر رہے ہیں کہ مثلاً ہم نے حدوث اور عالم کے درمیان کی نسبت کا بغیر اثبات ونفی کے تصور کیا پھر ہمیں شک ہوا کہ یہ اثبات کے ساتھ ہے یا نفی کے ساتھ۔ ہم نے دلائل قائم کر کے جان لیا کہ نسبت اثباتی ہے اور عالم حادث ہے۔ لہذا جو چیز ہمیں حاصل ہو گئی یہ اذعان ہے یا قبول النفس لتلك النسبة کہتے ہیں یا حکم اور اقرار بھی کہتے ہیں فلاسفہ کی رائی یہ ہے کہ جو علم برہان اور دلیل سے حاصل ہوتا ہے خواہ اذعان ہو یا کچھ اور یہ اختیاری نہیں لہذا محققین کی تصدیق کو اختیاری کہنا غلط ہے، لہذا تصدیق اور معرفت کے درمیان اختیاری اور غیر اختیاری کا فرق غلط ہے۔

نعم تحصيل تلك الخ یہاں سے شارح کا مقصود سابقہ اشکال کا جواب دینا ہے کہ اگرچہ تصدیق اختیاری نہیں مگر اس کی تحصیل کے اسباب اختیاری ہیں۔ لہذا مبداء کا اعتبار کرتے ہوئے اس کو اختیاری قرار دیا گیا اور اسی وجہ سے بندہ کو اس کا مکلف بنایا گیا۔ وکان هذا هو سے شارح بتاتے ہیں کہ جن لوگوں نے اس کو کسی اور اختیاری کہا ہے ان کا یہی مطلب ہے۔ مباشرة الاسباب میں اسباب سے مراد صغریٰ اور کبریٰ کی ترتیب اور شروط کا خیال رکھتے ہوئے اس کو برابر کرنا ہے اور صرف انحراف سے مراد قوت عاقلہ کو تحصیل

تصدیق کی جانب متوجہ کرنا ہے۔ رفع الموانع سے مراد دیگر اطراف سے بے التفاتی ہے اور ہمہ تن اس کی طرف متوجہ ہونا مراد ہے۔

ولا یکفی فی حصول التصدیق الخ اس سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ تصدیق کے لئے محض معرفت ناکافی ہے کیونکہ معرفت بعض اوقات غیر اعتیاری طور پر حاصل ہو جاتی ہے مثلاً پیغمبر کا معجزہ دیکھ کر اُسے معرفت حاصل ہوگئی مگر کسب و اختیار سے حاصل نہیں لہذا یہ معرفت ہے تصدیق نہیں ہے لہذا یہ بندہ مؤمن نہیں ہوگا۔ تاہم اگر کسی کو معرفت کسب و اختیار سے حاصل ہوگئی تو وہ تصدیق ہو کر ایمان کہلائے گی اور اس میں کوئی حرج نہیں کیونکہ اس صورت میں دل میں وہ کیفیت حاصل ہوتی ہے جس کو اردو میں تسلیم اور فارسی میں گرویدن سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ اول تو کفار کو یہ کیفیت حاصل ہوئی نہیں سکتی اور اگر حاصل ہو جائے تو علامات کفر کی وجہ سے اُسے کافر کہا جائے گا۔

﴿والایمان والاسلام واحد لان الاسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الاحكام والاذعان بها وذلك حقيقة التصديق على ما مر ويوده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين وبالجمله لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مومن وليس بمسلم او مسلم وليس بمومن ولا نعى بوحدهما سوى ذلك، وظاهر كلام المشايخ انهم ارادوا عدم تغاثرهما بمعنى انه لا ينفك احدهما عن الآخر لا الاتحاد بحسب المفهوم كما ذكر في الكفاية من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر من او امره ونواهيہ والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوہيته واذلا يتحقق الابقبول الامر والنهي فالایمان لا ينفك عن الاسلام حکما فلا يتغاثران ومن اثبت التغاثر يقال له ما حکم من امن ولم یسلم او اسلم ولم یومن فان اثبت لاحدهما حکما ليس بغاثر للآخر فيها والا فقد ظهر بطلان قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب ائنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان قلنا المراد ان الاسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الايمان وهو في الآية بمعنى انقياد الظاهر من غير انقياد الباطن بمنزلة التلطف بكلمة الشهادة

من غير تصديق في باب الايمان فان قيل قوله عليه السلام ان تشهدان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلوة وتؤتي الزكوة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال لا التصديق القلبي قلنا ان المراد ان ثمرات الاسلام وعلامات ذلك كما قال عليه السلام لقوم وفدوا عليه اتدرون ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال عليه السلام شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلوة وابتاع الزكوة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكما قال عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله وادناها اطاعة الادي عن الطريق ﴿

ترجمہ: اور ایمان اور اسلام دونوں ایک ہیں۔ اس لئے کہ اسلام حضور اور انقیاد بمعنی احکام کو قبول کر لیتا اور ان کو مان لیتا ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے جیسا کہ گزر چکا اور اس کی تائید اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد بھی کرتا ہے۔ ”فاخر جنتا من كان فيها من المومنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين“ اور بہر حال شرع میں یہ بات صحیح نہیں ہے کہ کسی کے متعلق یہ حکم لگایا جائے کہ وہ مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے۔ اور ہم دونوں کے ایک ہونے سے اس کے علاوہ اور کچھ مراد نہیں لیتے۔ اور مشائخ کے کلام سے یہ ظاہر ہے کہ انہوں نے دونوں کا متغائر نہ ہونا مراد لیا ہے، بایں معنی کہ دونوں میں سے ایک دوسرے سے جدا نہ ہو مفہوم لغوی کے اعتبار سے اتحاد مراد نہیں لیا ہے جیسا کہ کفایہ میں مذکور ہے کہ ایمان تو اللہ تعالیٰ کی ان اوامر اور نواہی میں تصدیق کرنا ہے جن کی اس نے خبر دی ہے اور اسلام اس کی الوہیت کے سامنے سرافگندہ ہونا اور فروتنی کرنا ہے۔ اور یہ امر وہی کو قبول کئے بغیر نہیں ہوگا۔ تو ایمان باعتبار حکم کے اسلام سے جدا نہیں ہوگا۔ پس دونوں متغائر نہیں ہوں گے۔ اور جو تغائر مانے اس سے کہا جائے کہ اس شخص کا کیا حکم ہے جو مؤمن ہے اور مسلم نہیں ہے یا مسلم ہے اور مؤمن نہیں ہے، سو اگر دونوں میں سے ایک کے لئے ایسا حکم ثابت کرے جو دوسرے کے لئے ثابت نہیں ہے تب تو ٹھیک ہے ورنہ اس کے قول کا بطلان ظاہر ہے۔

پس اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا“ ایمان کے بغیر اسلام کے پائے جانے کے سلسلہ میں صریح ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہمارا مراد یہ ہے کہ شرع میں جو اسلام معتبر ہے وہ بغیر ایمان کے نہیں پایا جائے گا اور آیت میں اسلام باطنی فرمانبرداری کے بغیر صرف ظاہری فرمان برداری کے معنی میں ہے۔ ایمان کے باب میں تصدیق کے بغیر کلمہ شہادت کا تلفظ کرنے کے درجہ میں ہے، پھر اگر کہا جائے کہ آپ ﷺ کا ارشاد کہ اسلام یہ ہے کہ تو اس بات کی شہادت دے کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور محمد ﷺ اللہ کے رسول ہیں اور نماز ادا کرو اور زکوٰۃ دیا کرو اور روزے رکھا کرو اور اگر تو استطاعت رکھے تو بیت اللہ کا حج کر دے یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اسلام صرف اعمال کا نام ہے نہ کہ تصدیق قلبی کا۔ ہم جواب دیں گے کہ مراد یہ ہے کہ اسلام کے ثمرات اور اس کی علامات یہ ہیں جیسا کہ نبی علیہ السلام نے ان لوگوں سے جو آپ کے پاس آئے تھے۔ پوچھا کیا تم جانتے ہو کہ اسلام کیا ہے انہوں نے کہا کہ اللہ اور اس کے رسول زیادہ جانتے ہیں تو آپ نے فرمایا اس بات کی شہادت دینا کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اور یہ کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے رسول ہیں۔ اور نماز ادا کرنا اور زکوٰۃ دینا اور رمضان کے روزے رکھنا۔ اور غنیمت میں سے خمس دینا اور جیسا کہ آپ نے فرمایا ایمان کی ستر سے کچھ زیادہ شاخیں ہیں ان میں اعلیٰ لا الہ الا اللہ کہنا ہے اور ادنیٰ تکلیف دہ چیزوں کو راستہ سے ہٹا دینا ہے۔

تشریح: امام غزالی رحمہ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ شریعت میں ایمان اور اسلام کا استعمال تین طرح وارد ہے۔ (۱) علی سبیل التراوف: چنانچہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فاخر جنا من کان فیہا من المؤمنین فمما وجدنا فیہا غیر بیت من المسلمین اس سے معلوم ہوا کہ اسلام اور ایمان میں تراوف ہے ایک کو دوسرے کی جگہ استعمال کیا جا سکتا ہے۔ شرح مواقف میں تصریح ہے فقد استثنیٰ المسلم من المؤمنین فوجب ان يتحد الايمان بالاسلام۔ اسی طرح حدیث میں بھی ایمان اور اسلام کی تعبیر قریب قریب مروی ہے۔ خلاصہ کلام یہ کہ دونوں میں تساوی کی نسبت ہے کہ اسلام اور ایمان دونوں ایک دوسرے پر کلیّہ صادق آتے ہیں۔

(۲) علی سبیل الاختلاف والتباين: قرآن کریم میں ارشاد ہے قالت الاعراب آمنّا قل لم تؤمنوا

ولكن قولوا اسلمنا اس آیت سے معلوم ہوا کہ اسلام اور ایمان دو الگ الگ چیزیں ہیں۔ اس آیت میں ایک ثابت اور دوسرے کی گئی ہے۔ اسی طرح حدیث جبریل میں بھی ایمان کی تفسیر عقائد معینہ سے کی گئی ہے اور اسلام کی تفسیر اعمال معینہ سے کی گئی ہے جس سے دونوں کا الگ الگ ہونا معلوم ہوتا ہے لہذا دونوں میں جانیں کی نسبت ہے۔

(۳) علی سبیل التداخل: حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کی روایت ہے آپ ﷺ سے سوال کیا گیا ای العمل الفصل؟ تو آپ ﷺ نے فرمایا ایمان باللہ ورسولہ جبکہ عرو بن عصبہ کی روایت میں ارشاد ہے فائى الاسلام الفصل؟ قال الايمان اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اسلام اور ایمان میں تداخل کی نسبت ہے۔ امام غزالی فرماتے ہیں وهو اوفق الاستعمالات فى اللغة۔ اس صورت میں اسلام عام ہوگا۔ اس کا تعلق دل سے اور زبان و جوارح سے ہوگا جبکہ ایمان کا تعلق صرف قلب سے ہوگا گویا دونوں کے درمیان عموم و خصوص مطلق کی نسبت ہے۔ امام غزالی کی تحقیق کا حاصل یہ ہے کہ ایمان اور اسلام کے درمیان عموم خصوص من وجہ کے علاوہ تین نسبتیں ہو سکتی ہیں۔

احیاء العلوم ۲/۲۳۹، فیض الباری، ۱/۶۸۔

حافظ ابن حجر کی تحقیق یہ ہے کہ اسلام اور ایمان میں سے ہر ایک کی الگ الگ حقیقت شرعیہ ہے جس طرح ہر ایک کی الگ الگ حقیقت لغویہ ہے۔ ایمان تو اعتقاد مخصوص کا نام ہے اور اسلام نام ہے اعمال شرعیہ کے بجالانے کا۔ لیکن تکمیل میں ہر ایک دوسرے کو مستلزم ہے کیونکہ کوئی بندہ کامل مؤمن نہیں ہو سکتا جب تک کہ اعمال نہ کرے اور نہ کوئی مسلم کامل مسلم ہو سکتا ہے جب تک کہ دل کے کامل اعتقاد سے متصف نہ ہو۔ فتح الباری ۱/۱۱۵۔

حافظ ابن رجب فرماتے ہیں کہ یہ دونوں الفاظ ”فقیر اور “مسکین“ جیسے ہیں جب ساتھ ساتھ بولے جاتے ہیں تو اُن کے حقائق متباہن ہوتے ہیں اور جب الگ الگ ہوں تو ایک دوسرے میں داخل ہوتے ہیں فالایمان والاسلام یکاسم الفقیر والمسکین اذا اجتماعا الفترقا واذا افترقا اجتماعا۔

فتح الملہم شرح المسلم ۱/۱۵۲۔

ماتن رحمہ اللہ جمہور کی رائی بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ایمان اور اسلام کے درمیان تساوی کی

نسبت ہے نہ کہ تاجین کا یا عموم خصوص مطلق کا۔ اس دعویٰ پر شارح رحمہ اللہ ایک عقلی اور ایک نقلی دلیل پیش کر رہے ہیں۔ عقلی دلیل یہ ہے کہ اسلام خضوع اور انقیاد و تسلیم کا نام ہے اور یہی تصدیق کی حقیقت ہے، لہذا اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ اسلام ایمان ہے اور ایمان اسلام ہے۔ نقلی دلیل قرآن کریم کی یہ آیت ہے

فاخرو جنانا من كان فيهما من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين۔ قرآن کریم میں ایمان اور اسلام ایک دوسرے کی جگہ مستعمل ہے۔

و ظاہر کلام المشائخ الخ اس سے شارح کا مقصود ایک شے کا ازالہ ہے وہ یہ کہ ماتن نے فرمایا الاسلام والایمان واحد اس سے دونوں کے درمیان ترادف معلوم ہو رہا ہے تو شارح نے اس شے کا ازالہ کرتے ہوئے فرمایا کہ دونوں کے اتحاد سے مراد یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان حکم شرعی کے اعتبار سے انفکاک نہیں ہے اور اس عدم انفکاک کا نام اتحاد رکھا ہے۔ پھر اس عدم انفکاک پر صاحب کفایہ کا قول پیش کر رہے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اوامر اور نواہی کی تصدیق کا نام ایمان ہے اور اللہ کے سامنے انقیاد، خضوع و تسلیم کا نام اسلام ہے، لہذا ایمان اور اسلام آپس میں ایک دوسرے سے جدا نہیں ہو سکتے اور عدم انفکاک اور عدم تغایر کا نام اتحاد رکھا ہے، لہذا ہر مؤمن مسلم اور ہر مسلم مؤمن ہے جن لوگوں نے ایمان اور اسلام کے درمیان فرق کیا ہے اُن کے پاس کوئی دلیل نہیں۔

فان قيل قالت الاعراب آمنا الخ یہاں سے شارح کا مقصود تحقیق سابقہ پر ایک اعتراض کرنا ہے کہ تم نے تو دونوں کے درمیان نسبت تساوی ثابت کر دیا جبکہ اس آیت سے تو ایمان اور اسلام کے درمیان نسبت تاجین معلوم ہو رہا ہے کہ اس آیت میں قبیلہ بنو اسد کے لئے اسلام ثابت کیا گیا ہے اور اُن سے ایمان کی نفی کی گئی ہے۔ شارح قلنا المراد سے جواب دے رہے ہیں کہ ایمان اور اسلام کے متغایر ہونے اور ایمان کے بغیر اسلام کے تحقق نہ ہونے سے مراد یہ ہے کہ شرعاً جو اسلام معتبر ہے وہ ایمان کے بغیر تحقق نہیں ہو سکتا اور آیت میں ایمان کے بغیر جس اسلام کا ثبوت ہے وہ اسلام شرعی نہیں بلکہ اسلام لغوی ہے۔ مطلب یہ ہے کہ یہ لوگ ظاہراً متقاد ہو کر آئے ہیں لیکن تا حال اُن کے لئے انقیاد باطنی اور تصدیق قلبی حاصل نہیں۔

فان قيل قوله عليه السلام الخ

اس سے بھی شارح کا مقصود یہ ہے کہ اسلام اور ایمان کے درمیان تساوی کی نسبت صحیح نہیں کیونکہ

حدیث جبریل میں ایمان کی تفسیر عقاید معینہ سے کی گئی ہے اور اسلام کی تفسیر اعمال معینہ سے کی گئی ہے جس سے دونوں کا الگ ہونا معلوم ہو رہا ہے لہذا دونوں کے درمیان نسبت بتائیں معلوم ہو رہا ہے اور تم کہتے ہو کہ دونوں ایک ہے۔

قلنا المراد ان ثمرات الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ ایمان اور اسلام دونوں کی حقیقت تصدیق قلبی ہے اور حدیث سے تعابیر پر استدلال درست نہیں کیونکہ یہاں اسلام کی حقیقت بتانا مقصود نہیں بلکہ اس کی علامات اور اس کے ثمرات بتانا مقصود ہیں۔ فرمایا کہ وہ ایمان ہے اور ان تشہد ان لا الہ الا اللہ الخ یہ ایمان کے ثمرات ہیں اور ایمان کے علامات ہیں جیسا کہ دوسری حدیث میں ایمان کے بارے میں یہی جواب دیا ہے جبکہ ایک تیسری روایت میں واضح طور پر فرمایا کہ ایمان کے لئے ستر سے کچھ اوپر شامیں ہیں تو اس حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ایمان کے لئے ستر سے کچھ اوپر ثمرات اور علامات ہیں۔ جن سے ایمان پہچانا جاتا ہے لہذا اس سے نفس حقیقت بتانا مقصود نہیں تو اس سے استدلال بھی درست نہیں۔

﴿وَاِذَا وَجِدَ مِنَ الْعَبْدِ الصَّدِيقَ وَالْاَقْرَبَ صَحَّ لَهٗ اَنْ يَقُولَ اَنَا مُؤْمِنٌ حَقًّا نَحْقُقُ الْاِيْمَانَ عَنْهُ وَلَا يَنْبَغِي اَنْ يَقُولَ اَنَا مُؤْمِنٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَنَّهُ اِنْ كَانَ لِلشَّكِّ فُهْوٌ كَفَرَ لَا مُحَالَةَ وَاِنْ كَانَ لِلتَّادِيْبِ وَاحَالَةَ الْاُمُوْر اِلَىٰ مُشِيَةِ اللّٰهُ تَعَالٰى اَوْ لِلشَّكِّ فِى الْعَاقِبَةِ وَالْمَالِ لَا فِى الْاَنِّ وَالْحَالِ اَوْ لِلتَّبَرُّكِ بِذِكْرِ اللّٰهِ اَوْ لِلتَّبَرُّعِ عَنْ تَزْكِيَةِ نَفْسِهِ وَالْاِعْجَابُ بِحَالِهِ فَلَا اَوَّلٰى تَرْكُهُ لِمَا اَنَّهُ يَوْهَمُ بِالشَّكِّ وَلِهَذَا قَالَ لَا يَنْبَغِي دُوْنُ اَنْ يَقُولَ لَا يَجُوْزُ لِاَنَّهُ اِذَا لَمْ يَكُنْ لِلشَّكِّ فَلَا مَعْنٰى لِنَفْسِ الْجَوَازِ كَيْفَ وَقَدْ ذَهَبَ اِلَيْهِ كَثِيْرٌ مِّنَ السَّلَفِ حَتٰى الصَّحَابَةُ وَالتَّابِعِيْنَ وَلَيْسَ هٰذَا مِثْلُ قَوْلِكَ اَنَا شَاطِئٌ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى لِاَنَّ الشَّابَّ لَيْسَ مِنَ الْاَفْعَالِ الْمَكْتَسِبَةِ وَلَا مِمَّا يَنْتَصُوْرُ الْبَقَاءُ عَلَيْهِ فِى الْعَاقِبَةِ وَالْمَالِ وَلَا مِمَّا يَحْصُلُ بِهِ تَزْكِيَةُ النَّفْسِ وَالْاِعْجَابُ بَلْ مِثْلُ قَوْلِكَ اَنَا زَاهِدٌ مُّتَّقٍ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰى وَذَهَبَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِيْنَ اِلَىٰ اَنَّ الْحَاصِلَ لِلْعَبْدِ هُوَ حَقِيْقَةُ التَّصَدِّيقِ الَّذِىْ بِهِ يَخْرُجُ عَنِ الْكُفْرِ لَكِنِ التَّصَدِّيقُ فِى نَفْسِهِ قَابِلٌ لِلشَّدَةِ وَالضَّعْفِ وَحَصُوْلُ التَّصَدِّيقِ الْكَامِلِ الْمُنْجِى الْمَشَارِ اِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالٰى اَوْ لَنْتَكُ هُمُ الْمُؤْمِنُوْنَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيْمٌ اِنَّمَا هُوَ فِى مُشِيَةِ اللّٰهِ﴾

ترجمہ: اور جب بندہ سے تصدیق و اقرار پایا جائے تو اس کے لئے یہ کہنا صحیح ہے کہ میں یقینی طور پر مومن ہوں، اس سے ایمان کے تحقق ہونے کی وجہ سے اور یہ کہنا مناسب نہیں ہے کہ میں انشاء اللہ مومن ہوں۔ اس لئے کہ انشاء اللہ کہنا شک کی وجہ سے ہے تو یہ کفر ہے اور اگر ادب اختیار کرنے اور تمام امور کی مشیت کے حوالہ کرنے یا انجام میں شک ہونے نہ کہ حال میں شک ہونے کی وجہ سے یا اللہ کے ذکر سے برکات حاصل کرنے یا اپنے آپ کو پاک قرار دینے سے اور اپنے حال پر خود پسندی سے براءت ظاہر کرنے کی غرض سے ہے تو بھی اس کا ترک کرنا اولیٰ ہے کیونکہ یہ شک کا وہم دلاتا ہے۔ اس بناء پر مصنف نے لا یشک فی فرمایا لا یجوز نہیں فرمایا۔ اس لئے کہ جب شک کی وجہ سے نہ ہو تو ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں، کیسے ناجائز ہو سکتا ہے، جب کہ یہ بہت سے سلف کا حتیٰ کہ صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے اور یہ (انا مؤمن ان شاء اللہ) کہنا تمہارے قول انا شاب انشاء اللہ کے مثل نہیں ہے اس لئے کہ شاب کسی اور اختیاری افعال میں سے نہیں ہے اور نہ ہی ان چیزوں میں سے ہے جس پر آئندہ باقی رہنے کا تصور کیا جائے اور نہ ایسی چیز ہے کہ جس سے اپنے آپ کو پاکیزہ سمجھنا اور خود پسندی حاصل ہو بلکہ تمہارے قول انا زاهد متقی ان شاء اللہ کے مثل ہے۔ اور بعض لوگوں کا مذہب ہے کہ بندہ کو جو چیز حاصل ہوتی ہے وہ تصدیق ہے جس کی وجہ سے بندہ کفر سے خارج ہوتا ہے لیکن تصدیق فی نفسہ شدت اور ضعف کو قبول کرنے والی ہے۔ اور عذاب سے نجات دلانے والی تصدیق کامل کا حصول جس کی طرف اللہ تعالیٰ کے ارشاد۔ ”اولئک ہم المومنون حقاً لهم درجات عند ربهم ومغفرة ورزق کریم“ میں اشارہ کیا گیا ہے وہ صرف اللہ کی مشیت میں ہے۔

تشریح: یہاں پر ایک مشہور مسئلے کا بیان ہے جس کو مسئلہ استثناء کہا جاتا ہے واضح رہے کہ اس مسئلے میں اختلاف اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان نہیں بلکہ آپس میں امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ مسئلہ استثناء سے مراد یہ ہے کہ جب ایک انسان اللہ تعالیٰ کی وحدانیت کا قائل اور دل سے تصدیق کرتا ہو تو کیا اُسے انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے یا غلط۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ایسا کہنا مکروہ ہے اور امام شافعیؒ رحمہ اللہ کے نزدیک مستحب ہے تاہم کراہت اور استحباب کی بات اُس وقت ہے جب یہ کلمہ شک کی بنیاد پر نہ

کہا جائے اگر کسی کو اللہ تعالیٰ کی وحدانیت میں شک ہے اور اُس نے انا مؤمن ان شاء اللہ کہا تو وہ ایمان سے نکل جاتا ہے کیونکہ ایمان یقین کا نام ہے اور وہ اُسے حاصل نہیں۔ شوافع کے لئے احتساب پر تین دلائل ہیں۔

پہلی دلیل یہ ہے کہ ان شاء اللہ اس لئے کہا جاسکتا ہے کہ اس میں اپنی تعریف کا ترک ہے۔ اللہ تعالیٰ کے ساتھ ادب کا یہی تقاضا ہے، خاتمے کا حال کیا معلوم ہے، اس سے حصول برکت مقصود ہے، اس میں تعجب اور خود پسندی سے حفاظت ہے لہذا کہنا چاہئے۔

فالأولیٰ ترک النع

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس کا ترک اوّلیٰ استعمال خلاف اوّلیٰ ہے چاہئے کہ تقدیق اور اقرار کی صورت میں وہ کہے انا مؤمن حقاً میں حق اور سچ مؤمن ہوں۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کا ترک اس لئے اوّلیٰ ہے لیسما انہ یوہم الشک اس سے شک کا خطرہ ہے، ممکن ہے کہ سامع اور مخاطب اس سے یہ فہم کرے کہ اس کو توحید میں شک ہے اور جہاں تہمت کا خطرہ ہو وہاں تہمت سے بچتے ہوئے احتیاط اور حفاظت کی راہ اختیار کرنا چاہئے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ استثناء سے عقود باطل ہو جاتے ہیں اور تیسری وجہ یہ ہے کہ صحابہ کہا کرتے تھے نحن المؤمنون والمسلمون اور اُن سے ان شاء اللہ کا کہنا ثابت نہیں بلکہ عبد اللہ بن عمرؓ سے مروی ہے کہ ایک دفعہ اُس نے ایک بکری گھر سے نکال کر وہ کسی کے ہاتھ سے ذبح کرنا چاہتے تھے تو راستے میں ایک بندہ ملا اُس سے پوچھنے لگے انت مؤمن اس نے جواب دیا انا مؤمن ان شاء اللہ۔ عبد اللہ بن عمرؓ نے فرمایا کہ میں ایسے بندے سے ذبح نہیں کرنا چاہتا جس کو ایمان میں شک ہو، پھر آگے ایک اور بندہ ملا اُس سے پوچھا انت مؤمن اس نے جواب دیا انا مؤمن حقاً تو اس کے ہاتھ سے وہ بکری ذبح کر دی۔

ولہذا قال لا یبغی الخ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ ایسا کہنا ناجائز اور حرام نہیں بلکہ بہتر یہ ہے کہ ایسا نہ کہے اور اس کو ناجائز اس لئے نہیں کہہ سکتے ہیں کہ بڑے بڑے اکابر اور صحابہ کرام سے بھی اس کلمے کی استعمال منقول ہے اس لیے ماتن نے لا یبغی کہا اور لا یجوز نہیں کہا۔

ولیس ہذا مثل قولك الخ شارح کا یہاں سے مقصود صاحب کفایہ اور صاحب تمہید کی تردید ہے۔

ان دونوں حضرات کی رائی یہ ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا بالکل اسی طرح ہے جس طرح انا شاب ان شاء اللہ یہ کلمہ تو یقیناً مہمل ہے تو اول بھی مہمل ہے، شارح نے تردید کرتے ہوئے فرمایا کہ ان کی بات ٹھیک نہیں یہ دونوں کلمے ایک طرح نہیں اور یہ ایک دوسرے کے لئے مشبہ اور مشبہ بن نہیں سکتے۔ اس کے لئے کئی وجوہات ہیں۔

پہلی وجہ یہ ہے کہ شاب کسی اور اختیاری نہیں جبکہ ایمان کسی اور اختیاری ہے۔ دوسری وجہ یہ کہ جوانی کا زوال یقینی ہے لہذا اس پر بقاء کا تصور نہیں کیا جاسکتا جبکہ ایمان اور تصدیق پر بقاء اور استقامت مصحور ہے۔ تیسری وجہ یہ ہے کہ جوانی چونکہ ایک عمل صالح نہیں لہذا یہ قابلِ فخر بھی نہیں کہ اس کی وجہ سے ایک جوان تعجب کا شکار ہو جائے جبکہ ایمان اور تصدیق عمل صالح ہے۔ اُس کی وجہ سے انسان خود پسندی کا شکار ہو سکتا ہے، لہذا یہ دونوں کلمے آپس میں متشابہ نہیں کہ ایک کے مصلح ہونے پر دوسرے کے لئے استدلال کیا جاسکے۔ تاہم یہ کہا جاسکتا ہے کہ انا مؤمن ان شاء اللہ انا زاہد متقی ان شاء اللہ کی طرح ہے کیونکہ دونوں کسی اور اختیاری ہیں دونوں پر بقاء و استقامت ممکن اور دونوں سے تعجب میں پڑنا ممکن ہے۔ انا زاہد متقی میں ان شاء اللہ کا کہنا چونکہ صحیح ہے لہذا انا مؤمن کے ساتھ یعنی ان شاء اللہ کہنا صحیح ہوگا۔

وذهب بعض المحققين الخ یہاں سے شارح انا مؤمن ان شاء اللہ کے استنباط پر دوسری دلیل پیش کر رہے ہیں، بعض محققین کی رائی یہ ہے کہ نفس تصدیق جو بندہ کو کفر سے نکالتا ہے وہ تو بندہ کو حاصل ہے لیکن یہ تصدیق از خود شدت اور ضعف قبول کرنے والی چیز ہے کیونکہ انبیاء کا ایمان اور امتیوں کا ایمان کیسے برابر ہو سکتا ہے، لہذا وہ تصدیق کامل جو انسان کو نجات دے اور تادموت قائم رہے وہ یقیناً اللہ کی مشیت میں ہے اور اس اعتبار سے انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا جائز ہوگا اور اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انا مؤمن کامل ناج ہے انا شاء اللہ اور اس کے جواز پر کسی کو اعتراض کا حق حاصل نہیں، لہذا انا مؤمن ان شاء اللہ کہنا مستحب ہے۔

وَلَمَّا نَقَلَ عَنْ بَعْضِ الشَّاعِرَةِ أَنْ يَصِحَّ أَنْ يَقَالَ أَنَا مُؤْمِنٌ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى بِنَاءً عَلَى أَنَّ الْعَبْرَةَ فِي الْإِيمَانِ وَالْكَفْرِ وَالسَّعَادَةِ وَالشَّقَاوَةِ بِالْخَاتَمَةِ حَتَّىٰ إِنَّ الْمُؤْمِنَ السَّعِيدَ مِمَّنْ مَاتَ عَلَى الْإِيمَانِ وَإِنْ كَانَ طَوِيلَ عَمَلِهِ عَلَى الْكَفْرِ وَالْعَصْيَانِ وَالْكَافِرُ الشَّقِيُّ مَنْ

مات علی الکفر نعوذ باللہ من ذالک وان کان طول عمره علی التصدیق والطاعة علی ما اشر الیه بقوله تعالیٰ فی حق الہیس وکان من الکافرین وبقوله علیہ السلام السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ اشار الی ابطال ذالک بقوله والسعید قد یسقی بان یرتد بعد الایمان نعوذ باللہ من ذالک والشقی قد یسعد بان یؤمن بعد الکفر والتغیر یکون علی السعادة والشقاوة دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات اللہ تعالیٰ لمان الاسعاد تکوین السعادة والاشقاء تکوین الشقاوة ولا تغیر علی اللہ ولا علی صفاته لما مر من ان القدیم لا یکون محلاً للحوادث والحق انه لاخلاف فی المعنی لانه ان ارید بالایمان والسعادة مجرد حصول المعنی فهو حاصل فی الحال وان ارید ما یترب علیہ النجاة والثمرات فهو فی مشیئة اللہ تعالیٰ لا قطع بحصوله فی الحال فمن قطع بالحصول اراد الاول ومن فوض الی المشیئة اراد الثاني۔

ترجمہ: اور جب بعض اشاعرہ سے یہ منقول ہے کہ یہ صحیح اور مناسب ہے کہ انسانوں میں ان شاء اللہ کہا جائے، اس بناء پر کہ ایمان اور کفر اور سعادت و شقاوت میں خاتے کا اعتبار ہے حتی کہ مومن سعید وہی ہے جس کی موت ایمان پر واقع ہوئی ہو اگرچہ عمر کفر اور معصیت پر رہا ہو اور کافر شقی وہ ہے جس کی موت کفر پر ہو اگرچہ عمر بھر وہ تصدیق و طاعت پر رہا ہو جیسا کہ اس کی طرف اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد و کان من الکافرین میں جو الہیس کے حق میں ہے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد السعید من سعد فی بطن امہ والشقی من شقی فی بطن امہ، تو باتن نے یہ کہہ کر اس کے ابطال کی طرف اشارہ کیا کہ سعید کبھی شقی ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ محاذ اللہ وہ ایمان لانے کے بعد مرتد ہو جائے اور شقی بعض دفعہ سعید ہو جاتا ہے۔ بایں طور کہ وہ کفر کے بعد ایمان لے آئے اور تغیر سعادت اور شقاوت پر ہوتا ہے نہ کہ اسعاد اور اشقام پر حالانکہ اسعاد اور اشقام اللہ تعالیٰ کی صفات میں سے ہیں کیونکہ اسعاد کے معنی تکوین سعادت اور اشقام کے معنی تکوین شقاوت ہیں اور اللہ تعالیٰ کی ذات پر تغیر واقع نہیں ہوتا اور نہ اس کی صفات پر اس لئے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ قدیم محل حوادث نہیں ہو سکتا اور حق یہ ہے کہ حقیقت کے اعتبار سے کوئی اختلاف نہیں ہے کیونکہ اگر ایمان اور

سعادت سے محض معنی یعنی تصدیق کا حصول مراد ہے تو وہ فی الحال حاصل ہے اور اگر وہ تصدیق مراد ہے جس پر نجات اور ثمرات مرتب ہوں گے تو وہ اللہ تعالیٰ کی مشیت میں ہے فی الحال اس کے حصول کا کوئی یقین نہیں تو جس نے حصول کا یقین کیا اس نے پہلا معنی مراد لیا اور جس نے مشیت کے سپرد کیا اس نے دوسرے معنی کا ارادہ کیا۔

تشریح: یہاں استثناء پر تیسری دلیل پیش کی جاتی ہے جو کہ شواہد کا مذہب ہے، بعض اشاعرہ سے منقول ہے کہ اعتبار خاتمہ کے لئے ہے اگر حالاً ایمان حاصل ہے اور خاتمہ بالایمان سے بندہ محروم ہو جائے تو جہنمی ہے اور خاتمہ بالایمان چونکہ یقینی نہیں لہذا اس کو اللہ کی مشیت پر موقوف کرتے ہوئے ان شاء اللہ کہہ سکتے ہیں بلکہ بہتر ہے کہ کہا جائے اور پھر انہوں نے ایک آیت اور ایک حدیث سے اپنی رائے کی تائید حاصل کی۔ ماتن نے اس بات کی تردید کرتے ہوئے فرمایا والسعيد قد يشقى والشقى قد يسعد کہ کبھی سعید بد بخت بن جاتا ہے ایمان سے نکل کر مرتد ہو جاتا ہے اور کبھی بد بخت مشرف بالیمان ہو کر نیک بخت ہو جاتا ہے۔ والتغير يكون على السعادة الخ یہاں سے ماتن کا مقصود ایک اعتراض کا جواب دینا ہے کہ سعید کے بد بخت ہونے اور بد بخت کے نیک ہونے سے اسعاد اور اشقاء میں تغیر و تبدل لازم آجائے گا اور اسعاد اور اشقاء اللہ تعالیٰ کے صفات تکوینیہ میں سے ہیں اور ہم پڑھ چکے ہیں کہ اللہ کی ذات اور اللہ کی صفات ہر قسم کے تغیر و تبدل سے منزہ ہیں۔ شارح نے جواب دیا کہ سعید اور شقی ہونا بندہ کے لئے ثابت ہے لہذا سعادت اور شقاوت اس کے صفات بن گئے اور تغیر و تبدل بھی ان صفات انسانی میں آتا ہے اللہ کی صفت تو اسعاد اور اشقاء ہیں اور وہ تکوینی صفات ہیں جو کہ ناقابل تغیر و تبدل ہیں۔

والحق انه لا خلاف الخ شارح بتانا چاہتے ہیں ان شاء اللہ کہنے اور نہ کہنے کی بات فقط نزاع لفظی ہے نہ کہ نزاع حقیقی، اگر جائین میں سے ہر ایک دوسرے کی مطلب سمجھ لے تو نزاع ہی ختم ہو جائے اگر ایمان سے مراد اس کی حقیقت ہو جو کہ تصدیق ہے وہ تو فی الحال ہی حاصل ہے لہذا ان شاء اللہ کہنا مناسب ہوگا اور اگر اس سے مراد وہ ایمان ہے جو کہ آخرت میں سبب نجات بنے اور خاتمہ بالایمان نصیب ہو تو وہ اللہ کی مشیت پر موقوف ہے، لہذا اُس کے حصول کا امید رکھتے ہوئے ان شاء اللہ کہنا صحیح ہے لہذا جس نے فی الحال حاصل شدہ ایمان مراد لیا تو انہوں نے ان شاء اللہ کہنے سے انکار کیا اور جس نے انجام اور عاقبت پر نظر

رکھا تو انہوں نے فرمایا کہ انا مؤمن ان شاء اللہ کہتا صحیح ہے لہذا فریقین کے درمیان نزاع لفظی ہے حقیقی نہیں۔

﴿وَلَفِي اِرْسَالِ الرَّسْلِ جَمْعُ رُسُلٍ عَلٰی اَعْمَالٍ مِنَ الرِّسَالَةِ وَهِيَ سَفَارَةُ الْعَبْدِ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ ذَوِي الْاَلْبَابِ مِنْ خَلِيقَتِهِ لِتَزِيحِ بَهَا عَنْكُلِهِمْ فِيمَا قَصُرَتْ عَنْهُ عَقُولُهُمْ مِنْ مَصَالِحِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَقَدْ عُرِفَتْ مَعْنَى الرَّسُولِ وَالنَّبِيِّ فِي صَدْرِ الْكِتَابِ، حِكْمَةٌ اَي مَصْلَحَةٌ وَعَاقِبَةُ حَمِيلَةٍ وَفِي هَذَا اِشَارَةٌ اِلَى اَنْ الْاِرْسَالَ وَاجِبٌ لَا بِمَعْنَى الْوَجُوبِ عَلٰی اللَّهِ بَلْ بِمَعْنَى اَنْ قَضِيَّةَ الْحِكْمَةِ تَقْتَضِيهِ لِمَا فِيهِ مِنَ الْحُكْمِ وَالْمَصَالِحِ وَلَيْسَ بِمَمْتَنَعٍ كَمَا زَعَمَتِ السَّمْنِيَّةُ وَالْبِرَاهِمَةُ وَلَا يُمْكِنُ بِسُتُوْى طَرَفَاهُ كَمَا ذَهَبَ اِلَيْهِ بَعْضُ الْمُتَكَلِّمِينَ ثُمَّ اِشَارٌ اِلَى وَقُوعِ الْاِرْسَالِ وَفَائِدَتِهِ وَطَرِيقِ ثَبُوْتِهِ وَتَعْيِينِ بَعْضٍ مِنْ ثَبُوْتِ رِسَالَتِهِ فَقَالَ وَقَدْ اَرْسَلَ اللَّهُ تَعَالٰی رُسُلًا مِنَ الْبَشَرِ اِلَى الْبَشَرِ مُبَشِّرِينَ لَأَهْلِ الْاِيْمَانِ وَالطَّاعَةِ بِالْجَنَّةِ وَالتَّوَابِ وَمُنْذِرِينَ لَأَهْلِ الْكُفْرِ وَالْعَصْيَانِ بِالنَّارِ وَالْعِقَابِ فَانْ ذَالِكُ مِمَّا لَا طَرِيقَ لِلْعَقْلِ اِلَيْهِ وَاِنْ كَانَ فَبَانظَارٍ دَقِيقَةٍ لَا يَتَيَسَّرُ اِلَّا لِوَاحِدٍ بَعْدَ وَاحِدٍ وَمُبَيِّنِينَ لِلنَّاسِ مَا يَحْتَاجُونَ اِلَيْهِ مِنْ اُمُوْر الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَانَّهُ تَعَالٰی خَلَقَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ وَاَعَدَ فِيْهِمَا التَّوَابَ وَالْعِقَابَ وَتَفَاصِيْلَ اَحْوَالِهِمَا وَطَرِيقَ الْوُصُوْلِ اِلَى الْاَوَّلِ وَالْاٰخِرِ اَزْ عَنِ الْثَانِي مِمَّا لَا يَسْتَقِلُّ بِهِ الْعَقْلُ وَكَذَا خَلَقَ الْاَجْسَامَ النَّافِعَةَ وَالضَّارَّةَ وَلَمْ يَجْعَلْ لِلْعُقُوْلِ وَالْحَوَاسِّ الْاِسْتِقْلَالَ بِمَعْرِفَتِهِمَا وَكَذَا جَعَلَ الْقَضَا بِاَمْنِهَا مَا هِيَ مُمَكِّنَاتٌ لَا طَرِيقَ اِلَى الْجَزْمِ بِاَحَدٍ جَانِبِيْهَا وَمِنْهَا مَا هِيَ وَاجِبَاتٌ اَوْ مَمْتَنَعَاتٌ لَا تَظْهَرُ لِلْعَقْلِ اِلَّا بَعْدَ نَظَرٍ دَائِمٍ وَبَحْثٍ كَامِلٍ بِحَيْثُ لَوْ اشْتَغَلَ الْاِنْسَانُ بِهِ لَتَعَطَّلَ اَكْثَرُ مَصَالِحِهِ فَكَانَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ وَرَحْمَتِهِ اِرْسَالُ الرَّسْلِ لِبَيَانِ ذَالِكِ كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالٰی وَمَا اَرْسَلْنَاكَ اِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِيْنَ ۝﴾

ترجمہ: اور حکمت یعنی مصلحت اور بہتر انجام ہے رسولوں کے بھیجنے میں رسل رسول بروزنِ افعال کی جمع ہے، رسالت سے مشتق ہے اور رسالت کے معنی اللہ اور اس کی ذوی العقول مخلوق کے درمیان بندہ کا سفیر اور نمائندہ ہوتا ہے، تاکہ اس کے ذریعے لوگوں کی بیماریوں کا ازالہ فرمائے، دنیا

اور آخرت کی ان مصالح کے بارے میں جن کے ادراک سے عقلیں قاصر ہیں اور آغاز کتاب میں رسول اور نبی کا معنی جان چکے ہو اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ارسال رسل واجب ہے لیکن وجوب علی اللہ کے معنی میں نہیں بلکہ بایں معنی کہ حکمت اور مصلحت اس کا مقتضی ہے کیونکہ اس میں حکمتیں اور مصلحتیں ہیں اور ممتنع نہیں ہے جیسا کہ سمیہ اور براہمہ کہتے ہیں اور ممکن بھی نہیں کہ اس کے دونوں جانب برابر ہوں جیسا کہ بعض متکلمین کا مذہب ہے پھر مصنفؒ نے ارسال کے وقوع اور اس کے فائدے اور طریق ثبوت اور بعض ان حضرات کے تعین کی جانب اشارہ کیا ہے جن کی رسالت ثابت ہے، چنانچہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے انسانوں میں سے رسول بھیجے انسانوں کی طرف ایمان اور طاعت والوں کو جنت اور ثواب کی بشارت سنانے کے لئے اور کفر و معصیت والوں کو جہنم اور عذاب سے ڈرنے کے لئے، اس لئے کہ یہ ایسی بات ہے جس کے جاننے کا عقل کے پاس کوئی طریقہ نہیں۔ اور اگر ہوگا تو نظر دقیق سے ہوگا جو اٹکا دکھائی کو میسر ہے۔ اور لوگوں سے وہ بیان کرنے والے تھے دین و دنیا کی ایسی باتیں جن کی انہیں ضرورت تھی اور اول تک رسائی اور ثانی سے احتراز کا طریقہ ایسی چیز ہے جس میں عقل کافی نہیں ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ نے نفع بخش اور ضرر رساں اجسام پیدا کئے اور انہیں جاننے میں عقول اور حواس کو کافی نہیں بنایا، اسی طرح بعض ایسے تقضایا رکھے جو ممکن ہیں۔ ان کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک کا یقین کرنے کی کوئی راہ نہیں۔ اور بعض واجب یا ممتنع ہیں جو عقل کو معلوم نہیں ہوتے مگر مسلسل غور و فکر اور کامل بحث کے بعد اس طرح اگر انسان اس میں لگ جائے، تو اس کے اکثر کام کاج ٹھپ ہو کر رہ جائیں۔ رسولوں کو بھیجنا اللہ تعالیٰ کا فضل ہے جیسا کہ اس نے خود ارشاد فرمایا ہے کہ اے نبی! ہم نے دنیا جہان والوں پر مہربانی کرنے کے لئے آپ کو رسول بنایا ہے۔

تشریح: یہاں سے مسئلہ نبوت اور رسالت شروع ہو رہا ہے۔ یہ مسئلہ اگرچہ تمام اہل سنت اور معتزلہ کے درمیان متفق علیہ ہے لیکن بعض فرق باطلہ جیسا کہ سمیہ اور براہمہ رسالت سے منکر ہیں لہذا ان کی تردید کرتے ہوئے اس مسئلے کی تفصیل بیان فرمائی۔

لفوی اعتبار سے رسول کے معنی قاصد اور پیغامبر کے آتے ہیں اور اصطلاح شریعت میں یہ اُس شخص کا

نام ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے اپنے پیغامات پہنچانے کے لئے منتخب فرمایا ہو۔ رسالت اللہ تعالیٰ اور بندوں کے درمیان ایک سفارت کا نام ہے جس کے ذریعے اہل فہم و عقل کو ایسی باتوں پر متنبہ کیا جاتا ہے جہاں تک اُن کی عقل کی رسائی نہیں ہو سکتی۔

رسول کہہ کر لفظی تشریح کی جا رہی ہے کہ رسول فعل کا وزن ہے جو کہ مفعول کے معنی کے لئے مستعمل ہے۔ تعریف کرتے ہوئے فرمایا وہی سفارة العبد بین اللہ و بین ذوی الالہاب من خلیقہ اس میں بین ذوی الالہاب کہہ کر اُن لوگوں کی تردید مقصود ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ حیوانات کے ہر نوع کے لئے پیغمبر بھیجا گیا ہے۔ اُن کا استدلال اس آیت سے ہے وان من امة الا خلاہا نذیر، ولکل قوم ہاد۔ یہ انتہائی درجے کی غلط بات ہے اس سے تو کتے اور خنزیر کا نبوت کی صفت سے متصف ہونا لازم آتا ہے جبکہ آیت کے اندر اہم البشر مراد ہیں لہذا اس سے استدلال غلط ہے۔ الہو القیت والجواہر میں علامہ شعرانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ یہ عقیدہ کفر ہے۔

وفی ارسال الوصل حکمة الخ فرماتے ہیں کہ انبیاء بھیجنے میں بندوں کے بہت سارے فوائد ہیں بہت ساری حکمتیں ہیں جن کا حصول پیغمبر کے بغیر ممکن نہیں لہذا اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام بھیجے۔

وفی ہذا اشارہ الخ ارسال رسل کے متعلق شارح نے چار مذاہب بیان کئے ہیں۔ (۱) یہ مذہب معتزلہ کا ہے، کہتے ہیں کہ ارسال رسل اللہ تعالیٰ پر واجب ہے کیونکہ اصل للعبد اللہ تعالیٰ پر واجب ہے۔

(۲) ارسال رسل منقطع ہے یہ سنیہ اور براہمہ کا مذہب ہے۔ (۳) ارسال رسل ممکن ہے اور اس کا وقوع محض فضل خداوندی اور احسان الہی ہے۔ یہ اشاعرہ کا مذہب ہے۔ (۴) ارسال رسل واجب تو ہے مگر اللہ تعالیٰ پر واجب نہیں بلکہ اللہ کی جانب سے اس کا صدور ضروری ہے کیونکہ مقتضائے حکمت یہی ہے۔ یہ ماتریدیہ کا مذہب ہے۔ واضح رہے کہ شارح رحمہ اللہ یہاں پر ماتریدیہ کے مسلک کے مطابق بحث کر رہے ہیں۔ اس لئے فرمایا کہ اس میں حکمت اور مصلحت ہے۔ سنیہ اور براہمہ کے لئے دلائل امتناع یہ ہیں۔

پہلی دلیل: رسول بنانا اللہ تعالیٰ کے کہنے پر موقوف ہے اور اس بات کے یقین کرنے کا کوئی پختہ ذریعہ نہیں ہو سکتا کہ یہ اللہ کا کلام ہے یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ کسی جتنی کا کلام ہو۔ اس سے ہمارا جواب یہ ہے کہ ممکن ہے کہ اللہ تعالیٰ کوئی دلیل پیدا فرما کر لوگوں پر واضح کر دے کہ یہ اللہ کا کلام ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ جو فرشتہ بھیجا جاتا ہے اگر جسم ہے تو حاضرین میں سے ہر ایک کے لئے ضروری ہے کہ اُسے دیکھ سکے حالانکہ بات ایسی نہیں اور اگر اُس کے لئے کوئی جسم نہ ہو جس کے ذریعے سے دکھائی دے تو اُس کا دیکھنا محال ہے اور دیکھے بغیر ہم کس طرح یقین کر سکتے ہیں کہ یہ فرشتہ وحی کی آواز ہے کسی اور کی نہیں۔ جواب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کر سکتے ہیں کہ رسول پر فرشتہ وحی کو متکشف کر کے لوگوں سے پوشیدہ رکھیں۔

رسلاً من البشر المی البشر الخ رسل انسانوں میں سے انسانوں کی طرف بھیجے۔ بظاہر اشکال یہ ہے کہ انبیاء تو انسانوں اور جنات دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو جواب یہ ہے کہ انسانوں کا تذکرہ تغلیباً اور تکثیراً ہے ورنہ انسان اور جنات دونوں انبیاء کرام کی محنت کا میدان ہے تاہم یہ ضروری ہے کہ انبیاء کرام انسان بھیجے گئے ہیں جنات میں سے کوئی نبی بنا کر عامۃ الخلق کی طرف نہیں بھیجا گیا کہ تم جا کر انسانوں اور جنات میں محنت کرو۔ اسی طرح انبیاء کرام ہمیشہ مرد بھیجے ہیں کسی عورت کو نبی بنا کر نہیں بھیجا گیا ہے۔ جہاں کہیں قرآن کریم میں فرشتوں کو رسول کہا گیا ہے مثلاً انه لقول رسول کریم یا اللہ یصطفی من الملائکہ رسلاً ومن الناس۔ تو یہاں پر رسول سے مراد یہ ہے کہ اس کو نبی کے لئے رسول بنا کر بھیجا گیا ہے عام لوگوں کے لئے نہیں۔

مبشرین ومنذرین الخ اس میں انبیاء کرام کی صفات کی طرف اشارہ ہے کہ وہ مبشر بھی ہوتے ہیں اور نذیر بھی۔ البتہ مفت مبشر مقدم کیا تاکہ لوگوں کو خوشی حاصل ہو۔ قرآن کریم میں مفت مبشر مقدم ہے۔

ما یحتاجون الیہ من الدنیا والآخرہ الخ اس سے معلوم ہو رہا ہے کہ ہر نبی امت کے لئے دنیا اور آخرت کی بھلائی اور خیر خواہی کا سوچ لے کر دنیا نہیں آتا ہے چونکہ دنیا عارضی ہے لہذا نبی کا مقصد دگر آخرت ہوا کرتا ہے ساتھ ساتھ دنیا میں نقصان سے بچانے کی کوشش کرتا ہے۔ اپنی امت کو دین اور دنیا کی ضروری چیزیں بتا کر نقصان دہ اشیاء سے بچنے کی ترغیب دیتا ہے۔ اگر نبی دنیا میں نہ آتا تو یہ باتیں کس طرح امت کے سامنے آ جاتیں۔ اس لئے انبیاء کی بعثت انسانوں کے لئے ایک رحمت الہی ہے جیسا کہ قرآن کریم میں حضور ﷺ کو دونوں جہانوں کا رحمت کہا گیا ہے۔ وما ارسلناک الا رحمة للعالمین۔ تو تمھیک اسی طرح ہر نبی اپنی اپنی امت کے لئے رحمت تھا۔

﴿وَأَيَّدَهُمُ﴾ ای الٰہیاء بالمعجزات الناقضات للعادات جمع معجزة وہی امر
 يظهر بخلاف العادة على يد مدعى النبوة عند تحدى المنكرين على وجه يعجز
 المنكرين عن الاتيان بمثله وذلك لانه لولا التأييد بالمعجزة لما وجب قبول قوله ولما
 بَانَ الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب وعند ظهور المعجزة يحصل الحزم بصدقه
 بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلق العلم بالصدق عقيب ظهور المعجزة وان كان
 عدم خلق العلم ممكنا في نفسه وذلك كما ادعى احد بمحض من جماعته انه رسول
 لهذا اتملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث
 مرات ففعل يحصل للجماعة علم ضروري عادي بصدقه في مقالته وان كان الكذب
 ممكنا في نفسه فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينال في حصول العلم
 القطعي كعلمنا بان جبل احد لم ينقلب ذهابا مع امكانه في نفسه فكذا ههنا يحصل العلم
 بصدقه بموجب العادة لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدر في ذلك امكان كون
 المعجزة من غير الله تعالى وكونها لا لغرض التصديق او كونها لتصديق الكاذب الى غير
 ذلك من الاحتمالات كما لا يقدر في العلم الضروري بحرارة النار امكان عدم
 الحرارة للنار بمعنى انه لو قدر عدمها لم يلزم منه محال ﴿﴾

ترجمہ: اور خارق عادت، معجزات سے ان انبیاء کی تائید فرمائی۔ معجزات معجزہ کی جمع ہے اور معجزہ
 ایسا امر ہے جو مدعی نبوت کے ہاتھ پر منکرین کو تحدی اور چیلنج کرنے کے وقت ایسے انداز پر ظاہر ہو
 جو منکر کو اس کا مثل پیش کرنے سے عاجز کر دے۔ اور یہ اس لئے کہ اگر معجزہ کے ذریعے تائید نہ
 ہوتی تو اس کے قول کو قبول کرنا واجب نہ ہوتا۔ اور دعوت رسالت میں سچا جھوٹے سے ممتاز نہ ہوتا
 اور معجزہ ظاہر ہونے کے وقت عادت جاری رہنے کے طریقہ پر اس کی سچائی کا یقین حاصل ہو جاتا
 ہے، بایں طور کہ اللہ تعالیٰ معجزہ ظاہر ہونے کے بعد سچائی کا علم پیدا فرما دیتے ہیں۔ اگرچہ علم نہ پیدا
 کرنا بھی فی نفسہ ممکن ہے اور یہ ایسا ہے جیسے ایک شخص بھرے مجمع میں دعویٰ کرے کہ وہ اس بادشاہ
 کی طرف سے ان کا رسول ہے، پھر بادشاہ سے کہے کہ اگر میں سچا ہوں تو تم اپنی عادت کے خلاف

اپنی جگہ سے تین مرتبہ اٹھو بیٹھو، پس بادشاہ اگر ایسا کرے تو مجمع کو اس شخص کے اپنی بات میں سچا ہونے کا علم ضروری عادی حاصل ہو جائے گا۔ اگرچہ فی نفسہ اس کا کاذب ہونا بھی ممکن ہے کیونکہ امکان ذاتی بمعنی جواز عقلی علم قطعی حاصل ہونے کے منافی نہیں ہے جیسے کہ ہمارا اس بات کا یقین کرنا کہ اُحد پہاڑ سونا نہیں بن گیا ہے۔ باوجود اسکے فی نفسہ ممکن ہونے کے۔ تو اسی طرح یہاں بھی بمقتضائے عادت اس کے سچا ہونے کا علم حاصل ہو جائے گا۔ اس لئے کہ حواس کی طرح عادت بھی علم کا ذریعہ ہے اور اس (علم کے حصول) میں معجزہ کے غیر اللہ کی طرف سے ہونے یا تصدیق کے علاوہ کسی اور غرض کے لئے ہونے یا کاذب کی تصدیق کے لئے ہونے وغیرہ احتمالات کا امکان معزز نہیں ہوگا جس طرح آگ کے گرم ہونے کے علم ضروری میں آگ کے گرم نہ ہونے کا امکان معزز نہیں ہے، بایں معنی کہ اگر اس کا گرم ہونا فرض کر لیا جائے تو اس سے کوئی محال بھی لازم نہیں آئے گا۔

تشریح: یہاں سے وہ طریقے بتائے جا رہے ہیں جن کے ذریعے انبیاء کرام کی نبوت و رسالت کی تائید حاصل ہو رہی ہے۔ لہذا ایک تعلیم ہے اور دوسرا تائید ہے، جس سے تائید حاصل ہو اُسے معجزہ کہا جاتا ہے اس کو معجزہ اس لئے کہا جاتا ہے کہ عام لوگ اس طرح کام کرنے سے عاجز ہوتے ہیں۔ (۱) اگر ایک خلاف عادت کام کسی نبی کے ہاتھ پر نبوت کے بعد ظاہر ہو جائے تو اُسے معجزہ کہا جاتا ہے۔

(۲) ارہاس: اگر نبی کے ہاتھ پر نبوت ملنے سے پہلے پہلے کوئی خرق عادت کام صادر ہو جائے تو اُسے ارہاس کہتے ہیں۔

(۳) کرامت: اگر کسی صالح اور ولی اللہ کے ہاتھ پر خرق عادت کام صادر ہو جائے تو وہ کرامت ہے۔ معجزہ اور کرامت کے درمیان ایک فرق تو یہ ہے کہ معجزہ نبی اور کرامت ولی سے صادر ہوتا ہے اور دوسرا یہ کہ نبی کو معجزے کا اختیار دیا جاتا ہے جب چاہے تو ظاہر کر دے جبکہ کرامت کا اختیار ولی کے ہاتھ میں نہیں بلکہ بسا اوقات ولی کو کرامت کا علم بھی نہیں ہوتا۔

(۴) معونت: اگر عام مؤمن کے ہاتھ سے کوئی خلاف عادت کام صادر ہو جائے جس کا ولی اور فاسق ہونا محظنی ہو تو اس کو معونت کہتے ہیں۔

(۵) استدراج: اگر کسی کافر یا فاسق کے ہاتھ پر اُس کی عرض کے مطابق کوئی خلاف عادت کام صادر

ہو جائے تو اُسے استدراج کہا جاتا ہے۔

(۶) اہانت: اگر اُس کی عرض کے خلاف صادر ہو تو اُسے اہانت کہتے ہیں جس طرح میلہ کذاب نے

ایک معذور انسان کی آنکھ پر ہاتھ پھیرا کہ اُس کی آنکھ ٹھیک ہو جائے تو اُس کی دوسری آنکھ بھی ضائع ہو گئی۔

(۷) سحر: یہ بھی فاسق کے ہاتھوں ایک خلاف عادت کام ہوتا ہے اس کی تحقیق آری ہے۔ جموٹے نبی

سے خوارق عادت کام اس لئے ظاہر نہیں ہوتا کہ لوگ دھوکے میں نہ پڑے اور لوگوں پر سچے اور جموٹے نبی

کے درمیان التباس اور اختلاط نہ آئے۔

انبیاء کرام کے ہاتھوں یہ خلاف عادت کام اس لئے اللہ کی طرف سے ظاہر کئے جاتے ہیں کہ اس سے

دیکھنے والوں کو اس بات کا علم بدیہی حاصل ہو جاتا ہے کہ جن کے ہاتھوں یہ نشانیاں ظاہر ہو گئیں وہ حق اور صحیح

رسول ہیں کیونکہ اس طرح کے امور کا کسی بشر سے ظاہر ہونا محال ہے۔ عادت الہیہ اس بات پر جاری ہے کہ

معجزہ کے بعد لوگوں کے دلوں میں مدعی نبوت کی سچائی کا یقین پیدا کر دیتے ہیں۔ اگرچہ علم کا نہ پیدا کرنا بھی

ممکن ہے لیکن عموماً اللہ کی عادت جاری ہے کہ پیدا کرتے ہیں ولا یسجد فی ذلک السخ یہاں سے بتانا

مقصود ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اس خلاف عادت کام سے مقصود پیغمبر کی تصدیق نہ ہو بلکہ یہ پیغمبر کے دعوؤں کا

نتیجہ ہو۔ یا اس سے مخلوق کا امتحان مقصود ہو لیکن ان تمام احتمالات کے باوجود اس خلاف عادت کام سے نبی

کی تائید حاصل ہو جاتی ہے جس طرح آگ کا گرم نہ ہونا ممکن بالذات ہونے کے باوجود آگ کے گرم ہونے

کے علم قطعی کے لئے کوئی نقصان وہ نہیں، ہر ایک جانتا ہے کہ آگ گرم ہے۔ بالکل اسی طرح یہ تمام احتمالات

ممکن ہیں لیکن اس امکان ذاتی کے باوجود خلاف عادت کام سے پیغمبر کی سچائی کا علم یقینی اور قطعی ہے، لہذا

معجزے سے مقصود نبی کا تائید ہوا کرتا ہے اور اس تائید سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ عام لوگوں کو اس بات کا یقین

حاصل ہو جائے کہ یہ نبی حق اور صحیح تعلیمات لے کر آیا ہے اور ان تعلیمات میں اُن کی دنیا و آخرت کی کامیابی

مضر ہے۔

﴿وَأَوَّلَ الْاَنْبِیَاءِ اٰدَمُ وَ اٰخِرُهُمْ مُحَمَّدٌ عَلَیْهِ السَّلَامُ اَمَّا نُبُوَّةُ اٰدَمَ عَلَیْهِ السَّلَامُ

فَبِالْکِتَابِ الدَّالِّ عَلٰی اَنَّهُ قَدْ اَمَرَ وَ نَهٰی مَعَ الْقَطْعِ بِاَنَّهُ لَمْ یُکُنْ فِیْ زَمَنِهِ نَبِیٌّ اٰخَرُ لِهٰوِ

بالوحي لاغير وكذا السنة والاجماع فانكار نبوته على ما نقل عن البعض يكون كفراً
واما نبوة محمد عليه السلام فلانه ادعى النبوة وظهر المعجزة واما دعوى النبوة فقد
علم بالتواتر واما اظهار المعجزة فلوجهين احدهما انه اظهر كلام الله تعالى وتحدى به
البلغاء مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة باقصر سورة منه مع تهالكهم على ذلك
حتى خاطروا بمهجتهم واعرضوا عن المعارضة بالحروف الى المقارعة بالسيوف ولم
يُنقل عن احد منهم مع توفر الدواعي الاتيان بشئ مما يدانيه فدل ذلك قطعاً على انه
من عند الله تعالى وعلم به صدق دعوى النبی عليه السلام علماً عادياً لا یقدح فيه شی
من احتمالات العقلية على ما هو شأن سائر العلوم العادية وثانيها انه نقل عنه من الامور
الخارقة للعادة ما بلغ القدر المشترك منه اعنى ظهور المعجزة حد التواتر وان كانت
تفاصيلها آحاداً كشجاعة عليّ وجود حاتم وهي مذكورة في كتب السير۔

ترجمہ: اور پہلے نبی آدم اور آخری نبی محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، بہر حال آدم کی نبوت تو کتاب
اللہ سے ثابت ہے جو اس بات پر دلالت کرنے والی ہے کہ ان کو امر اور نہی کیا گیا اس بات کا یقین
ہوتے ہوئے کہ ان کے زمانہ میں کوئی نبی نہ تھا تو پھر یہ (امر و نہی) وحی کے ذریعہ تھا، اسی طرح
سنت اور اجماع سے (بھی ثابت ہے) تو ان کی نبوت کا انکار جیسا کہ بعض سے منقول ہے کفر ہوگا
رہا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی ہونا تو اس لئے (ثابت ہے) کہ انہوں نے نبوت کا دعویٰ کیا اور معجزہ ظاہر
فرمایا۔ بہر حال نبوت کا دعویٰ کرنا تو وہ تواتر سے معلوم ہوا ہے اور بہر حال معجزہ ظاہر فرمانا تو دو وجہ
سے (ثابت ہے) ایک تو یہ ہے کہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کا کلام پیش کیا اور اس کا مثل پیش کرنے کا
تمام بلغاء کو ان کے کمال بلاغت کے باوجود چیلنج کیا۔ تو وہ لوگ اپنے مرثیے کے باوجود اس کی ایک
چھوٹی سورت کے ذریعہ بھی اس کا معارضہ اور مقابلہ کرنے سے عاجز رہے حتیٰ کہ انہوں نے اپنی
جانوں کو خطرے میں ڈال دیا اور زبان اور الفاظ سے مقابلہ کرنے کی بجائے تلوار سے لڑنے پر آمادہ
ہو گئے، اور بھرپور داعیہ موجود ہونے کے باوجود ان میں سے کسی سے ایسا کلام لا نا منقول نہیں جو
اس کا مماثل ہو تو یہ اس بات کی قطعی دلیل ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے پاس سے ہے اور اس سے نبی علیہ

السلام کی سچائی کا علم عادی حاصل ہو گیا جس میں کوئی بھی احتمال عقلی معترض نہیں ہے جیسا کہ تمام علوم عادیہ کا یہی حال ہے۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ سے اتنی خارق عادت امور منقول ہیں جن کا قدر مشترک یعنی ظہور معجزہ حد توازن کو پہنچا ہوا ہے۔ اگرچہ ان کی تفصیلی جزئیات اخبار آحاد ہیں جیسا کہ علی کرم اللہ وجہہ کی شجاعت اور حاتم کی سخاوت اور یہ امور کتب سیر میں مذکور ہیں۔

تشریح: یہاں سے ماتن سب سے پہلے آنے والے نبی اور سب سے آخر میں آنے والے نبی کا تذکرہ کر رہے ہیں لہذا درمیان درمیان میں سب داخل ہو گئے۔ سب سے پہلے نبی حضرت آدم علیہ السلام ہیں۔ آدم علیہ السلام کو آدم اس لئے کہتے ہیں لاناہ اخلا من الارض آپ کے جد کی مٹی پورے سطح زمین سے لیا گیا ہے۔ فتاویٰ مثنیٰ میں مفتی محمد شفیع صاحب کے حوالے سے نقل کیا گیا ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام اور محمد علیہ السلام کی ولادت کے درمیان کا وقت ۶۱۵۵ سال ہیں۔

شارح فرماتے ہیں کہ حضرت آدم علیہ السلام کی نبوت کے لئے تین دلائل ہیں۔ قرآن، حدیث اور

اجماع۔ (۱) فرمان باری تعالیٰ ہے یا آدم اسکن انت وزوجک الجنة الخ

(۲) حدیث میں وارد ہے عن ابی ذرؓ قلت یا رسول اللہ ای الانبیاء کان اول قال آدمؑ قلت یا

رسول اللہ ونبی کان قال نعم نبی مکلم ای منزل علیہ الصحف وعن ابی امامۃ ان رجلاً قال یا رسول اللہ انبی کان آدم قال نعم رواہ الحاکم وابن حبان۔

(۳) تیسری دلیل اجماع ہے اہل سنت کا اجماع ہے کہ حضرت آدم علیہ السلام نبی ہیں، لہذا حضرت

آدمؑ کی نبوت سے انکار کفر ہے۔ جہاں حضرت نوح علیہ السلام کو اول نبی کہا گیا ہے تو یہ اس اعتبار سے کہ آدمؑ کی پوری اولاد طوفان میں ہلاک ہو کر دوبارہ آبادی حضرت نوحؑ سے ہو گئی۔ بعض علماء فرماتے ہیں کہ اس کو اول نبی اس اعتبار سے کہا گیا ہے کہ کفار کی طرف بھیجے ہوئے یہ سب سے پہلے نبی ہیں۔ بعض لوگوں کی طرف سے یہ اشکال پیش کیا گیا ہے کہ وحی نبوت کا علامہ اس لئے نہیں کہ ام موسیٰ کو اور حضرت مریمؑ کو بھی وحی کی گئی ہے و اوحینا الیٰ ام موسیٰ الخ لہذا فقط وحی اگر علامہ نبوت ہے تو پھر ان دونوں کو بھی نبی ہونا چاہئے حالانکہ ان کے عدم نبوت پر اُمت کی اجماع ہے۔ جواب یہ ہے کہ مطلق وحی علامہ نبوت نہیں بلکہ وہ وحی جو اوروں کو تبلیغ کے لئے کیا گیا ہو یا وحی سے مراد وہ ہے جو کہ حالت بیداری میں ہو اور حضرت مریمؑ اور

ام موی کی وحی بیداری کی حالت میں نہیں بلکہ یا تو بذریعہ الہام یا القاء ہی یا خواب میں کی گئی تھی۔

واما نبوة محمد الخ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کی دلیل یہ ہے کہ انہوں نے دعویٰ نبوت کر کے معجزہ ظاہر فرمایا لہذا جوابیا کرے وہ نبی ہی ہوتا ہے۔ آپ نے نبوت کا دعویٰ کر کے معجزہ ظاہر کیا یہ مغربی ہے اور کبریٰ مخدوف ہے کل من ادعی النبوة و اظهر المعجزة فهو لیبی تو نتیجہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نبی ہیں۔ مغربی کے دو جزء ہیں اظہار نبوت اور اظہار معجزہ پہلے جزء کے بارے میں شارح نے فرمایا کہ اس کا علم تواتر سے ثابت ہے لہذا اس سے تو انکار کی محجاش ہی نہیں۔ دوسرا جزء اظہار معجزہ ہے اس کو دو طریقوں سے ثابت کر رہے ہیں۔ اول طریقہ یہ ہے کہ آپ پر قرآن نازل ہوا جس نے ان فصحاء اور بلغاء کی کمر توڑ دی جن کو اپنی فصاحت اور بلاغت پر ناز تھا اور ان کو دعوت مقابلہ دیا گیا کہ اس طرح کی ایک سورت لا کر دکھاؤ باوجود کثرت حرص کے وہ معارضہ کے بجائے کھوار سے مقابلہ کرنے پر اتر آئے لیکن کثرت اسباب، فصاحت اور بلاغت کے باوجود اس کے مساوی لانا تو درکنار ایسا بھی نہ لاسکے جو اس کتاب کے کچھ نہ کچھ قریب ہو۔ اور اظہار معجزہ کا دوسرا طریقہ آپ سے صادر ہونے والے وہ خوارق عادت امور ہیں جن کا قدر مشترک حد تواتر تک پہنچا ہوا ہے اگرچہ وہ جزئی واقعات خبر واحد کے درجے میں ہے اس کو تواتر معنوی کہا جاتا ہے جیسے کہ حضرت علیؓ کی شجاعت اور حاتم طائیؓ کی سخاوت بطریق قدر مشترک تواتر سے ثابت ہے لہذا حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم جو کہ آخر الانبیاء ہیں ان کی نبوت ثابت ہے حق اور سچ ہے۔

وقد يستدل ارباب البصائر علی نبوته بوجہین، احدهما ما تواتر من احوالہ قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها و اخلاقه العظيمة و احكامه الحکمية و اقدامه حيث تحجم الابطال و وثوقه بعصمة الله في جميع الاحوال و ثباته علی حاله لدى الاهوال. بحيث لم تجد اعداءه مع شدة عداوتهم و حرصهم علی الطعن فيه مطعنا ولا الى القدح فيه سبيلا فان العقل يجزم بامتناع اجتماع هذه الامور في غير الانبياء وان يجمع الله تعالى هذه الكمالات في حق من يعلم انه يفتري عليه ثم يمهلہ ثلاثا وعشرين سنة ثم يظهر دينه علی سائر الاديان و ينصره علی اعدائه و يحيى آفاره بعد موته الى يوم القيامة وثانيهما انه ادعى ذلك الامر العظيم بين اظهر قوم لا كتاب لهم ولا حكمة معهم و بين

لهم الكتاب والحكمة وعلمهم الاحكام والشرائع واتم مكارم الاخلاق واكمل كثيرا
من الناس في الفضائل العلمية ونور العالم بالايمان والعمل الصالح واطهر الله دينه على
الدين كله كما وعده ولا معنى النبوة والرسالة سوى ذلك۔

ترجمہ: اور اصحاب بصیرت آپ کی نبوت پر دو دلیلیں پیش کرتے ہیں۔ پہلی دلیل آپ کے وہ
احوال ہیں جو تواتر سے ثابت ہیں نبوت سے پہلے اور نبوت کے بعد، تبلیغ و دعوت کے وقت اور اس
کے مکمل ہونے کے بعد اور آپ کے عظیم اخلاق اور مبنی بر حکمت احکام اور آپ کا ایسے مواقع میں
آگے بڑھ جانا جہاں پر بڑے بڑے بہادر پیچھے ہٹ جاتے ہوں اور تمام احوال میں اللہ تعالیٰ شانہ کی
عصمت و حفاظت پر آپ کا اعتماد اور خطرات کے موقع پر آپ کا اپنے حال پر ثابت قدم رہنا (یہ
سب) اس طرح کہ آپ کے دشمنوں کو آپ سے شدید عداوت ہونے اور آپ کو مطعون کرنے کی
شدید حرص رکھنے کے باوجود نہ طعنہ زنی کا موقع ملا اور نہ آپ کی عیب گیری کا کوئی راستہ ملا (یہ سب
باتیں آپ کے نبی ہونے کی علامت ہیں) اس لئے کہ عقل غیر نبی میں ان باتوں کی بیک وقت
موجودگی اور اس بات کے محال ہونے کا یقین کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ یہ سارے کمالات ایسے شخص میں
جمع فرما دیں جس کے بارے میں وہ جانتا ہو کہ وہ (خدا کا رسول ہونے کا دعویٰ کر کے) اس پر
جموٹ باندھ رہا ہے۔ پھر اس کو تیس سال تک مہلت دے پھر اس کے دین کو سارے ادیان پر
غالب کر دے۔ اور اس کے دشمنوں کے مقابلہ میں اس کی مدد کرے اور اس کی موت کے بعد بھی اس
کے آثار و احکام کو قیامت تک زندہ رکھے۔ اور دوسری دلیل یہ ہے کہ آپ نے اس عظیم منصب یعنی
رسالت کا ایسے لوگوں کے درمیان دعویٰ کیا جن کے پاس نہ کوئی کتاب تھی نہ ان کے پاس علم و دانش
اور ان کے سامنے کتاب و حکمت کو بیان کیا اور انہیں احکام اور شرائع کی تعلیم دی اور مکارم اخلاق کی
تعمیل فرمائی اور بہت سے لوگوں کو علمی اور عملی کمالات میں کامل بنادیا اور دنیا کو ایمان اور عمل صالح
سے منور فرمایا اور اللہ تعالیٰ نے آپ کے دین کو سارے ادیان پر غالب کر دیا جس طرح اس کا وعدہ
فرمایا تھا اور نبوت اور رسالت کا اس کے سوا اور کوئی بھی مقصد نہیں۔

تشریح: آپ ﷺ کی نبوت پر ایک طرح کا استدلال گزر گیا اب شارح فرماتے ہیں کہ بعض دیگر علماء

نے ایک اور طرح کا استدلال بھی کیا ہے وہ یہ کہ آپ ﷺ کے اندر تمام کمالات موجود ہیں جو کہ حد تو اتنا تک پہنچ چکے ہیں۔ آپ ﷺ کی نبوت سے پہلے کے حالات دیکھ لئے جائیں تو کفار کہ سب آپ ﷺ کو ”الصادق الامین“ کے لقب سے یاد کرتے تھے۔ آپ کے اخلاق عالیہ، بت پرستی سے اجتناب، حالت دعوت میں پیش آمدہ مسائل اور تکالیف اور آپ کی جدوجہد اس بات کی واضح دلیل ہے کہ آپ حق اور سچ نبی ہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ آپ کے بلند و بالا اخلاق اور عظیم شخصیت کی وجہ سے کفار مکہ کو اتنی شدید دشمنی کے باوجود آپ کی ذات پر انگلی اٹھانے کی جگہ نہیں ملتی جب یہ حال ہے تو عقلاً یہ محال ہے کہ اتنے عظیم کمالات پیغمبر کے علاوہ کسی اور کی ذات میں جمع ہو جائیں۔ پھر ۲۳ سال کے اندر اندر دین کی تکمیل اور ادیان باطلہ پر اس دین حق کا غلبہ اور قیامت تک اس دین کا باقی رہنا اس بات کی دلیل ہے کہ یہ صفات ایک نبی کے لئے ہو سکتے ہیں کسی اور کے لئے بالکل نہیں۔

ولسایهما انه الخ دوسرا استدلال بیان کیا جاتا ہے۔ ارباب بصائر میں سے پہلا استدلال امام عزالی رحمہ اللہ کو منسوب ہے اور یہ دوسرا استدلال امام رازی رحمہ اللہ کو منسوب ہے۔ پہلی دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ آپ ﷺ ذات کے اعتبار سے کامل ہے اور دوسری دلیل کا خلاصہ یہ کہ دوسروں کو کامل بنا کر دنیا سے چلے گئے اور ایسے لوگوں کو کامل اور مقتدا بنا کر دنیا سے چلے گئے جو سیدھے سادھے اور غیر تعلیم یافتہ لوگ تھے۔

﴿واذا ثبت نبوته وقد دل كلامه وكلام الله المنزل عليه على انه خاتم النبيين وانه مبعوث الى كافة الناس بل الى الجن والانس ثبت انه اخرا الانبياء وان نبوته لا تختص بالعرب كما زعم بعض النصارى فان قيل قد ورد في الحديث نزول عيسى بعده قلنا نعم لكنه يتابع محمداً عليه السلام لان شريعته قد نسخت فلا يكون اليه وحى ونصب الاحكام بل يكون خليفة رسول الله عليه السلام ثم الاصح انه يصلى بالناس ويؤمهم و يقتدى به المهدي لانه الفضل فاما مته اولى﴾۔

ترجمہ: اور جب آپ کا نبی ہونا ثابت ہو گیا اور خود آپ کا کلام اور آپ پر نازل شدہ اللہ کا کلام اس بات کی دلالت کرتا ہے کہ آپ ﷺ خاتم النبیین ہیں۔ تمام انسانوں بلکہ جنات اور انسان دونوں کی طرف مبعوث ہیں تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ آپ آخری نبی ہیں اور یہ کہ آپ کی نبوت اہل

عرب ہی کے ساتھ خاص نہیں جیسا کہ بعض نصاریٰ کہتے ہیں، پس اگر کہا جائے کہ حدیث میں عیسیٰ علیہ السلام کا نزول آیا ہے۔ ہم کہیں گے کہ ہاں مگر وہ محمد مصطفیٰ ﷺ کی اتباع کریں گے کیونکہ ان کی شریعت منسوخ ہو چکی ہے، تو نہ ان کے پاس وحی آئے گی اور نہ احکام کا مقرر کرنا بلکہ وہ اللہ کے رسول محمد ﷺ کے خلیفہ ہوں گے، پھر صبح یہ ہے کہ وہ لوگوں کو نماز پڑھائیں گے ان کی امامت کریں گے اور مہدی علیہ السلام ان کی اقتداء کریں گے، اس لئے وہ افضل ہوں گے تو ان کی امامت اولیٰ ہوگی۔

تشریح: بات یہ چل رہی تھی کہ سب سے پہلے پیغمبر حضرت آدم اور سب سے آخری پیغمبر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں۔ لہذا ایک تو آپ کی نبوت ثابت ہوگئی دوسری بات یہ کہ آپؐ پر نبوت کا دروازہ ہمیشہ ہمیشہ کے لئے بند کیا گیا۔ آپ کا آخری نبی ہونا قرآن، حدیث اور اجماع امت سے ثابت ہے۔ قرآن پاک کے اندر اللہ تعالیٰ نے فرمایا ما کان محمد ابداً احداً من رجالکم ولكن رسول اللہ وخاتم النبیین، حدیث میں وارد ہے۔ انا خاتم النبیین لا نبی بعدی، امت کا اس بات پر اجماع ہے کہ آپ ﷺ آخری نبی ہیں اور امت کے اندر یہ بات تسلسل سے چلی آرہی ہے کہ جب کبھی کسی نے فتنہ نبوت سے انکار کیا تو علماء امت نے اُس کو دائرہ اسلام سے خارج قرار دیا ہے۔

فان قبل قد ورد فی الحدیث الغ یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں اعتراض یہ ہے کہ آپؐ فرما رہے ہیں کہ آپ ﷺ کے بعد کوئی نبی نہیں آئے گا حالانکہ آپ ﷺ کے بعد حضرت عیسیٰ کا نزول ہوگا۔ جواب یہ ہے کہ حضرت عیسیٰ کا نزول ایک نبی کی حیثیت سے نہیں بلکہ حضور ﷺ کے خلیفہ اور نائب ہونے کی حیثیت سے ہوگا وہ دنیا کے اندر آکر آپ ﷺ کے دین پر چلیں گے تاہم اپنی ذات کے اعتبار سے وہ نبی ہوں گے لیکن اپنا دین نہیں چلائیں گے۔ اس کی مثال یوں سمجھئے کہ اگر صوبہ سرحد کا وزیر اعلیٰ صوبہ پنجاب میں چلا جائے تو وہاں پر سرحد کا وزیر اعلیٰ وزیر اعلیٰ ہی ہوں گے لیکن ادھر ان کی نہیں چلے گی تاہم حکم نہ چلے سے یہ مطلب نہیں لیا جاسکتا کہ اُسے اپنے اس عہدے سے معزول کیا گیا ہے۔ آپؐ پر اللہ کی طرف سے نئے احکامات نہیں آئیں گے، آپ کا نزول دمشق میں جامع مسجد کے بڑے منارے پر وقت عصر میں ہوگا، یہاں پر صاحب کتاب فرماتے ہیں کہ حضرت عیسیٰ امام ہوں گے لیکن مسلم اور

دیگر کتب حدیث کی روایات سے معلوم ہو رہا ہے کہ مہدی علیہ السلام امامت کرائیں گے۔ اور یہ اس امت کا اعزاز اور اکرام ہے۔

مصنف رحمہ اللہ کی بات صرف دلیل عقلی سے ثابت ہے تاہم تطبیق یہ ممکن ہے کہ اسی وقت حضرت مہدیؑ امام ہوں گے اور اس کے بعد وقتاً فوقتاً حضرت عیسیٰؑ امامت کرائیں گے، حضرت عیسیٰؑ دنیا میں آکر شادی کریں گے۔ آپؑ کا اولاد ہوگا، پچاس سال دنیا میں رہیں گے، آپؑ کی وجہ سے دنیا عدل و انصاف اور خوشی و آزادی کا گہوارہ بن جائے گا، پھر آپؑ وفات پا کر محمد ﷺ کی پہلو میں دفن ہوں گے اور بروز قیامت میں (محمدؐ) اور حضرت عیسیٰؑ اکٹھے اٹھیں گے۔

﴿وَقَدْ رَوَىٰ بَيَانٍ عَدَدَهُمْ فِي بَعْضِ الْأَحَادِيثِ عَلَىٰ مَارَوَىٰ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَأَلَ عَنْ عَدَدِ الْأَنْبِيَاءِ فَقَالَ مِائَةُ أَلْفٍ وَارْبَعَةٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا وَفِي رِوَايَةٍ مِائَتَا أَلْفٍ وَارْبَعٌ وَعِشْرُونَ أَلْفًا وَالْأُولَىٰ أَنْ لَا يَقْتَصِرَ عَلَىٰ عَدَدٍ فِي التَّسْمِيَةِ فَقَدْ قَالَ اللَّهُ تَعَالَىٰ مِنْهُمْ مَنْ قَصَصْنَا عَلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ نَقْصِصْ عَلَيْكَ وَلَا يَوْمُنَا فِي ذِكْرِ الْعَدَدِ أَنْ يَدْخُلَ فِيهِمْ مِنْ لَيْسَ مِنْهُمْ أَنْ ذَكَرَ عَدَدَ أَكْثَرٍ مِنْ عَدَدِهِمْ أَوْ يَخْرُجَ مِنْهُمْ مَنْ هُوَ فِيهِمْ أَنْ ذَكَرَ أَقَلَّ مِنْ عَدَدِهِمْ يَعْنِي أَنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ عَلَىٰ تَقْدِيرِ اشْتِمَالِهِ عَلَىٰ جَمِيعِ الشَّرَاطِطِ الْمَذْكُورَةِ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ لَا يَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ وَلَا عِبْرَةَ بِالظَّنِّ فِي بَابِ الْإِعْتِقَادِيَّاتِ خُصُوصًا إِذَا اشْتَمَلَ عَلَىٰ اخْتِلَافٍ رِوَايَةٍ وَكَانَ الْقَوْلُ بِمُوجِبِهِ مِمَّا يَفْضِي إِلَىٰ مُخَالَفَةِ ظَاهِرِ الْكِتَابِ وَهُوَ أَنَّ بَعْضَ الْأَنْبِيَاءِ لَمْ يَذْكُرْ لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَيَحْتَمِلُ مُخَالَفَةَ الْوَاقِعِ وَهُوَ عَدَالَتُهُ مِنْ غَيْرِ الْأَنْبِيَاءِ أَوْ غَيْرِ النَّبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ بِنَاءً عَلَىٰ أَنَّ اسْمَ الْعَدَدِ اسْمٌ خَاصٌ فِي مَدْلُولِهِ لَا يَحْتَمِلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ﴾۔

ترجمہ: اور بعض احادیث میں انبیاء کی تعداد کا بیان مروی ہے جیسا کہ مروی ہے کہ نبی علیہ السلام سے انبیاء کی تعداد کے بارے میں سوال کیا گیا تو آپؐ نے فرمایا، ایک لاکھ چوبیس ہزار اور ایک روایت میں دو لاکھ چوبیس ہزار ہیں۔ اور اولیٰ یہ ہے کہ بیان میں کسی عدد پر اکتفاء نہ کیا جائے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے خود فرمایا ہے کہ بعض انبیاء کو میں نے آپؐ سے بیان کیا اور بعض کو نہیں بیان کیا

ہے۔ اور عدد ذکر کرنے میں اس بات سے اسن نہیں ہو سکتا کہ ان میں وہ لوگ داخل ہو جائیں جو انبیاء میں سے نہیں ہیں اگر ان کی واقعی تعداد سے زائد بیان کی گئی یا وہ لوگ خارج ہو جائیں جو انبیاء میں سے ہیں۔ اگر ان کی واقعی تعداد سے کم تعداد بیان کی گئی، یعنی خبر واحد اصول فقہ میں ذکر کردہ تمام شرائط پر مشتمل ہونے کی صورت میں ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادی مسائل میں ظن کا اعتبار نہیں خصوصاً اس وقت کہ جب وہ خبر اختلاف روایت پر مشتمل ہو اور اس کے مقتضی کا قول ظاہر کتاب کی مخالفت کا سبب بنتا ہے اور وہ یہ کہ بعض انبیاء کو نبی علیہ السلام سے بیان نہیں کیا گیا اور واقع کی مخالفت کا بھی احتمال رکھتا ہے۔ اور نبی کو غیر نبی اور غیر نبی کو نبی شمار کرتا ہے۔ اس بناء پر کہ اسم عدد اپنے مدلول میں خاص ہے کی بیشی کا احتمال نہیں رکھتا ہے۔

تشریح: اللہ تعالیٰ بزرگ و برتر کی طرف سے دنیا میں بہت سے نبی اور رسول آئے ہیں البتہ ان کی صحیح تعداد اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے، چنانچہ قرآن کریم میں ارشاد ہے منہم من قصصنا علیک ومنہم من لم نقص علیک، بعض احادیث میں متعین تعداد بھی مروی ہے چنانچہ ابوامامہؓ کی روایت میں ارشاد ہے یا نبی اللہ کم الانبیاء قال مائۃ الف واربعۃ وعشرون الفاً الرسول من ذلک ثلاث مائۃ وخمسۃ عشر جماعاً غفیراً (تفسیر ابن کثیر) اس طرح حضرت ابوذرؓ کی روایت میں بھی یہی تعداد مروی ہے جس میں رسل کی تعداد ۳۱۳ بتائے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ ایک روایت میں دو لاکھ اور چوبیس ہزار بھی مروی ہیں، چونکہ ان سب روایات پر کلام ہے اس لئے ضعف کی وجہ سے یہ بات قطعی نہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ خبر واحد اگر تمام شرائط پر مشتمل ہوں جو کہ اٹھ ہیں، چار راوی میں اور چار مروی میں۔ راوی کی چار شرطیں یہ ہیں عادل ہو، ضابط ہو، عاقل ہو اور مسلمان ہو۔ مروی یعنی خبر کی چار شرائط یہ ہیں قرآن و سنت سے مخالف نہ ہو، اس پر ظن نہ کیا گیا ہو، عموم بلوئی میں نہ ہو، اس کی مخالفت نہ کی گئی ہو، تو باوجود اس کے قطعیت کا فائدہ نہیں دیتی بلکہ ظن کا فائدہ دیتی ہے اور اعتقادات کے باب میں ظن کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا خاص کر جب کہ روایات کے اختلاف پر بھی مشتمل ہو اور پھر قرآن کریم کی آیت میں تصریح ہے کہ سب کے بارے میں حضور ﷺ کو علم نہیں دیا گیا ہے تو اگر تعداد متعین کی جائے تو ظاہر کتاب کی مخالفت ہوگی، اس لئے اجمالی ایمان لانا اور اتنا کہنا کافی ہے کہ جتنے نبی اور رسول ہیں وہ سب برحق ہیں اور ان سب پر ہمارا ایمان ہے، تعداد متعین کرنے

کی صورت میں اگر زیادتی ہو جائے تو غیر نبی کا صف انبیاء میں داخل ہونا لازم آئے گا اور کی کی صورت میں نبی کو صف انبیاء سے نکالنا پڑے گا لہذا افضل یہ ہے کہ ہم اتحاد کی تعین اللہ کے حوالہ کر دیں یہی احتیاط کا تقاضا ہے۔

﴿وكلهم كانوا متغيرين مبلّغين عن الله تعالى﴾، لان هذا معنى النبوة والرسالة صادقين لاصحين للخلق لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفي هذا اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الكذب خصوصاً فيما يتعلق بامر الشرائع وتبليغ الاحكام وارشاد الامّة اما عمداً فبالاجماع واما سهواً فعند الاكثريّن وفي عصمتهم عن سائر الذنوب تفصيل وهو انهم معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور خلافاً للحشوية وانما الخلاف في ان امتناعه بدليل السمع والعقل واما سهواً فجوّزه الاكثرون، اما الصغار فيجوز عمداً عند الجمهور خلافاً للجائي واتباعه ويجوز سهواً بالاتفاق الا ما يدل على الخمسة كسرقة لقمة والتطفيف بحجة لكن المحققين اشترطوا ان ينهوا عليه فينتهوا عنه هذا كله بعد الوحي واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة وذهبت المعتزلة الى امتناعها لانها توجب النفرة المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة والحق منع ما يوجب النفرة كعهر الامهات والفجور والصغار الدّالة على الخمسة ومنعت الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي وبعده لكنهم جوزوا اظهار الكفر ثقيّةً اذا تقرر هذا فما نقل عن الانبياء عليهم السلام مما يشعر بكذب او معصية فما كان منقولاً بطريق الآحاد فمردود وما كان بطريق التواتر فمصرّوف عن ظاهره ان امكن وآلا فمحمول على ترك الاولى او كونه قبل البعثة وتفصيل ذلك في الكتب المبسوطة ﴿﴾

ترجمہ: اور سارے انبیاء اللہ تعالیٰ کی طرف سے خبر دینے والے پیغام پہنچانے والے تھے اس لئے کہ نبوت و رسالت کا یہی مطلب ہے کہ وہ سچے تھے، مخلوق کے خیر خواہ تھے، تاکہ بشت اور رسالت کا فائدہ باطل نہ ہو، اور اس میں اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ انبیاء کذب سے معصوم ہیں

خاص طور پر ایسی باتوں میں جن کا تعلق شرائع، تبلیغ احکام اور امت کی رہنمائی سے ہے، عمداً تو بالا جماع معصوم ہیں اور سہواً اکثر لوگوں کے نزدیک، اور دیگر گناہوں سے معصوم ہونے میں تفصیل ہے۔ اور وہ تفصیل یہ ہے کہ کفر سے بالا جماع معصوم ہیں، وحی سے پہلے بھی اور وحی کے بعد بھی، اسی طرح جمہور کے نزدیک کھانز کا عمداً ارتکاب کرنے سے بھی (معصوم ہیں) برخلاف حشو یہ کہ، اختلاف صرف اس میں ہے کہ تعدد کھانز کا امتناع دلیل نقلی سے ہے یا دلیل عقلی سے، رہا سہواً (کبیرہ کا ارتکاب) تو اکثر لوگوں نے اس کو جائز اور ممکن قرار دیا ہے اور بہر حال صغائر تو عمداً (اس کا ارتکاب جمہور کے نزدیک) جائز ہے۔ برخلاف جہائی اور ان کے متبعین کے اور سہواً بالا اتفاق جائز ہے، بجز ایسے صغیرہ کے جو عست اور گھٹیا پن پر دلالت کرے، جیسے ایک لقمہ کی چوری اور ایک دانہ ناپ تول میں کمی کرنا لیکن محققین نے شرط لگائی ہے کہ وہ متنبہ کئے جائیں تو اس سے باز آجائیں اور یہ سب تفصیل وحی کے بعد ہے۔ بہر حال وحی سے پہلے تو صدور کبیرہ کے متمتع ہونے پر کوئی دلیل نہیں اور معتزلہ اس کے متمتع ہونے کی طرف گئے ہیں۔ اس لئے کہ کبیرہ نفرت پیدا کرے گا جو لوگوں کو ان کی پیروی کرنے سے مانع ہے تو بحث کا فائدہ فوت ہوگا۔ اور حق ایسے کبیرہ کا انکار ہے جو موجب نفرت ہو، مثلاً ماؤں کے ساتھ زنا کرنا اور بدکاری اور گھٹیا پن پر دلالت کرنے والے صغائر اور شیعہ نے وحی سے پہلے اور وحی کے بعد بھی صغیرہ اور کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور از راہ تقیہ انہما کفر کو جائز قرار دیا جب یہ تفصیل بیان ہو چکی تو انبیاء سے جو ایسی باتیں منقول ہیں جو کذب اور معصیت پر دلالت کرتی ہیں، تو جو خبر واحد کے ذریعے منقول ہو وہ مردود ہے اور جو تواتر کے طریقہ سے منقول ہو وہ ظاہر سے پھیرا جائے گا، اگر ممکن ہو ورنہ ترک اولیٰ پر یا اس کے قبل البتہ ہونے پر محمول ہوگا اور اس کی تفصیل بڑی کتابوں میں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ انبیاء کرام کے اوصاف بیان کرنا چاہتے ہیں ان کی پہلی صفت اخبار و تبلیغ ہے جس کی طرف قرآن کریم میں جگہ جگہ اشارہ کیا گیا ہے ہادیہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک، اسی طرح اور جگہ ارشاد باری تعالیٰ ہے وداعیاً الی اللہ باذنه وسراجاً منیراً وغیرہ، یہی مقصود رسالت اور نبوت ہے۔ دوسری صفت یہ ہے کہ نبی اپنی امت کا خیر خواہ ہوا کرتا ہے۔ قرآن کریم میں ارشاد

ہے وَاَنّٰی لَکُمْ نَاصِحٌ اٰمِنٌ، وَاٰنْصَحْ لَکُمْ، قُلْ مَا اَسْئَلُکُمْ عَلَیْهِ مِنْ اَجْرٍ اِنْ اَجْرٰی اِلَّا عَلٰی اللّٰهِ الْخَ
وَعِیْرَہ وَغِیْرَہ۔

تیسری صفت یہ ہے کہ نبی اپنی بات میں صادق ہوا کرتا ہے کیونکہ وہ خود سے نہیں بولتا بلکہ وحی سے بولتا
ہے وَمَا یَنْطِقُ عَنِ الْهَوٰی اِنْ هُوَ اِلَّا وَحٰی یُوحٰی، ان صفات کی روشنی میں ہمیں یہ بات بھی واضح ہوگئی
کہ انبیاء کرام کی پوری جماعت گناہوں سے معصوم ہوا کرتا ہے وہ تبلیغ میں کہیں بھی جھوٹ نہیں بولتا، اس کی
مزید تحقیق یہ ہے کہ اُمت کا اس بات پر اجماع ہے کہ کسی بھی نبی سے کسی بھی زمانے میں کفر کا صدور نہیں ہوا
نہ نبوت سے پہلے اور نہ بعد۔ دوسری بات یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک انبیاء کرام سے کبیرہ کا صدور نہیں ہوا
ہے، صرف فرقہ حشریہ کا کہنا ہے کہ انبیاء کرام سے قصداً بھی گناہ کبیرہ کا صدور ہو سکتا ہے۔ تیسری بات یہ
کہ انبیاء سے کبار کا عداً صدور تو نہیں ہوگا بلکہ منتفع ہے مگر اس میں اختلاف ہے کہ یہ امتناع دلیل عقلی سے
معلوم ہوا یا نقلی سے، تو اشاعرہ کے نزدیک کبیرہ کے صدور کا امتناع دلیل نقلی سے معلوم ہے اور معتزلہ کے
زادیک عقل سے معلوم ہے۔ جمہور معتزلہ اور بعض اشاعرہ کا کہنا ہے کہ صدور کبیرہ باعث نفرت ہے جو کہ
ارسال رسل کی حکمت کے منافی ہے۔

چوتھی بات یہ کہ انبیاء کرام سے صدور کبیرہ سہواً ہو سکتا ہے یا نہ تو اکثر علماء نے اس کو جائز قرار دیا ہے مگر
محققین کا مذہب مختار یہ ہے کہ عداً یا سہواً کسی بھی طرح انبیاء کرام سے کبار کا صدور نہیں ہوگا اور قاضی عیاض
نے اس پر اجماع نقل کیا ہے۔

پانچویں بات یہ کہ جمہور علماء کے نزدیک بعد از نبوت انبیاء کرام سے صغائر کا صدور ہو سکتا ہے البتہ
معتزلہ میں سے جبائی اور اس کے اتباع کے نزدیک صغائر کا صدور سہواً یا خطاء اجتہاد کے طریقے سے ہو سکتا
ہے عداً نہیں۔ شارح نے یہاں پر صاحب موافق کا اتباع کرتے ہوئے یہ بات کی ہے جبکہ اشاعرہ کا
مذہب مختار یہی ہے کہ انبیاء کرام سے عداً صغائر کا صدور نہ ہوگا۔

چھٹی بات یہ ہے کہ انبیاء کرام سے قبل از نبوت اور بعد از نبوت صغائر کا صدور بالاتفاق جائز ہے مگر
ایسے صغائر کا صدور سہواً بھی نہ ہوگا جو کہ ذلت، رسوائی اور کمینہ پن پر دال ہوں جبکہ محققین کا کہنا ہے کہ اس
قسم کی صورت حال میں نبی کو اللہ کی طرف سے اطلاع ملتی ہے کہ یہ کام آپ کی شان کے لائق نہیں لہذا اس

اطلاع سے نبی اُس کام سے رک جاتا ہے۔

لہذا کان منقولاً بطریق الاحاد الخ یہاں سے ایک اعتراض مقدر کی طرف اشارہ ہے کہ اس تحقیق سے تو عصمت انبیاء ثابت ہوگئی لیکن بعض اوقات انبیاء کرام کی طرف ایسی باتیں منسوب ہوتی ہیں جو کہ بظاہر جھوٹ یا معصیت معلوم ہوتی ہیں تو شارح نے جواب دیا کہ اس قسم کی جو باتیں بھی انبیاء کرام کو منسوب ہیں تو اگر وہ خبر واحد کے ذریعے معلوم ہیں تو وہ ناقابل تسلیم ہیں کیونکہ انبیاء کرام کی طرف معصیت کی نسبت سے یہ بہتر ہے کہ ہم راویوں کی طرف ضعف یا خطا کی نسبت کریں اور اگر تو اتر کے ساتھ مقتول ہیں تو پھر یا خلاف اولیٰ پر محمول کیے جائیں یا اس کو زمانہ نبوت سے پہلے زمانے پر محمول کیے جائیں۔

﴿وَالْفَضْلُ الْأَنْبِيَاءُ مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِقَوْلِهِ تَعَالَى كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُوتِيَ الْآيَةُ وَالشَّكُّ انْ خَيْرِيَةِ الْأُمَّةِ بِحَسَبِ كَمَالِهِمْ فِي الدِّينِ وَ ذَالِكُ تَابِعٌ لِكَمَالِ نَبِيِّهِمُ الَّذِي يَتَّبِعُونَهُ وَالِاسْتِدْلَالُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَا سَيِّدُ آدَمَ وَلَا فَخْرَ لِي ضَعِيفٌ لِأَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِهِ الْفَضْلُ مِنْ آدَمَ بَلْ مِنْ أَوْلَادِهِ﴾

ترجمہ: اور تمام انبیاء سے افضل محمد صلی اللہ علیہ وسلم ہیں، اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم سب سے افضل امت ہو، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ امت کا افضل ہونا دین میں ان کے کامل ہونے کے اعتبار سے ہے، اور یہ دین کامل ہونا ان کے اس نبی کے کامل ہونے کے تابع ہیں جس کی وہ پیروی کرتے ہیں اور نبی علیہ السلام کے ارشاد ”انا سید ولد آدم“ سے استدلال ضعیف ہے، اس لئے کہ یہ حدیث آدم سے آپ کے افضل ہونے پر دلالت نہیں کرتی بلکہ اولاد آدم سے افضل ہونے پر دلالت کرتی ہے۔

تشریح: ہمارا عقیدہ ہے کہ ”بعد از خدا بزرگ تو ہے قصہ مختصر“ اللہ تعالیٰ کی ذات کے بعد حضرت محمد ﷺ کا مقام ہے۔ جب آپ کی امت کا یہ حال ہے کہ سابقہ امتوں کا سردار ہے اور اُن پر بروز قیامت گواہی دے گا۔ تو نبی کا کیا حال ہوگا کہ اس امت کی بہتری حضور ﷺ کی وجہ سے ہے۔ انا سید ولد آدم سے تو صرف اولاد آدم پر فضیلت حاصل ہو سکتی ہے جبکہ آپ ﷺ کی فضیلت حضرت آدمؑ پر بھی ہے لہذا اس حدیث سے آپ کی فضیلت کا ثبوت صحیح طریقے سے نہیں ہو سکتی، شرف و کمال کے اسباب آپ ﷺ کے اندر

موجود ہیں۔ شاعر نے کیا خوب کہا ہے

حسن یوسف دم عیسیٰ بد بیضاء داری آنچہ خوباں ہمہ دارند تو تہا داری
آپ کا مرتبہ پوری مخلوق کو ملکر بھی حاصل نہیں۔

لا یمكن الشاء كما كان حقہ بعد از خدا بزرگ توئی قصہ مختصر
پوری امت کا اجماع ہے کہ زمین کا وہ حصہ جو کہ جسد اطہر سے ملا ہوا ہے کعبہ سے بھی افضل ہے بلکہ
محققین نے عرش اور کرسی سے افضل قرار دیا ہے رع

نفسی الفداء لقبی انت ساکنہ فیہ العفاف ولیہ الجود والکرم

حسان بن ثابت رضی اللہ عنہ نے آپ کے حسن و جمال کا نقشہ یوں کھینچا ہے

واحسن منك لم تر قط عینی واجمل منك لم تلد النساء

خلفت مبراً من كل عیب كانك قد خلقت كما تشاء

حافظ شیرازی رحمہ اللہ نے اپنی محبت کا اظہار یوں کیا ہے:

آقا تھا گردیدہ ایم مہربتاں ورزیدہ ایم

بسیار خوباں دیدہ ایم لیکن تو چیزے دیگری

لہذا یہ امت کا اجماعی عقیدہ ہے کہ محمد ﷺ پوری دنیا سے بہتر ہے۔

﴿وَالْمَلَائِكَةُ عِبَادُ اللَّهِ تَعَالَى عَامِلُونَ بِأَمْرِهِ عَلَىٰ مَادَلٍ عَلَيْهِ قَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَسْبِقُونَهُ

بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ وَقَوْلُهُ تَعَالَى لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَلَا يَسْتَحْسِرُونَ

وَلَا يُوصِفُونَ بِالذَّكُورَةِ وَلَا الْإُنْثَىٰ إِذْ لَمْ يَرِدْ بِذَلِكَ نَقْلٌ وَلَا دَلِيلٌ عَلَيْهِ عَقْلٌ وَمَا زَعَمَ عَبْدُهُ

الْإِصْنَامُ أَنَّهُمْ بَنَاتُ اللَّهِ مُحَالٌ بِاطِلٍ وَافِرَاطٌ فِي شَانِهِمْ كَمَا أَنَّ قَوْلَ الْيَهُودِ أَنَّ الْوَاحِدَ

فَالْوَاحِدُ مِنْهُمْ قَدْ يَرْتَكِبُ الْكُفْرَ وَيَعَاقِبُهُ اللَّهُ بِالْمَسْخِ تَفْرِيطٌ وَتَقْصِيرٌ فِي حَالِهِمْ فَإِنْ قَبِلَ

الْيَسَّ قَدْ كَفَرَ أَبْلِيسَ وَكَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ بِدَلِيلِ صَحَّةِ اسْتِثْنَائِهِ مِنْهُمْ قُلْنَا لَا بَلْ كَانَ مِنْ

الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ لَكِنَّهُ لَمَّا كَانَ فِي صِفَةِ الْمَلَائِكَةِ فِي بَابِ الْعِبَادَةِ وَرَفْعَةِ الدَّرَجَةِ

وَكَانَ جَنِّيًّا وَاحِدًا مَغْمُورًا لِيَمَّا بَيْنَهُمْ صَحَّ اسْتِثْنَاؤُهُ مِنْهُمْ تَغْلِيغًا وَأَمَّا هَارُوتَ وَمَارُوتَ

فلا يصح انهما ملكان لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة وتعذيبهما اما هو على وجه المعاتبه كما يعاتب الانبياء على الزلّة والسهو وكان يعظان الناس ويقولان اما نحن فتنة فلا تكفر ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده والعمل به﴾۔

ترجمہ: اور ملائکہ اللہ کے بندے ہیں، اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہیں جیسا کہ اس پر اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد دلالت کرتا ہے کہ وہ بات کہنے میں اس پر سبقت نہیں کرتے اور اس کے حکم پر عمل کرتے ہیں۔ اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ وہ فرشتے اس کی عبادت سے اعراض نہیں کرتے اور نہ بھٹکتے ہیں اور نہ مرد یا عورت ہونے کے ساتھ متصف ہیں، اس لئے کہ اس کے متعلق نہ تو کوئی نقل وارد ہے اور نہ اس پر کوئی عقلی دلیل دلالت کرتی ہے اور بت پرست جو یہ کہتے ہیں کہ ملائکہ اللہ کی بیٹیاں ہیں محال اور باطل ہے۔ اور ان کی شان میں غلو اور حد سے تجاوز ہے جس طرح یہود کا یہ کہنا کہ ان میں سے انکا دکا بعض دفعہ کفر کر بیٹھتے ہیں اور اللہ ان کو مسخ کی سزا دیتا ہے، ان کے بارے میں تقریب اور کوتاہی ہے۔ پس اگر کہا جائے کیا انہیں کافر نہیں ہو گیا حالانکہ وہ ملائکہ میں سے تھا ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہونے کی دلیل سے ہم جواب دیں گے کہ نہیں بلکہ وہ جن میں سے تھا پس اس نے اپنے رب کے حکم سے خروج کیا لیکن وہ عبادت اور بلندی مرتبہ میں ملائکہ کی صفت پر تھا اور ایک ہی جن تھا جو ملائکہ کے درمیان چھپا رہتا تھا تو تعلیم ان سے اس کا استثناء صحیح ہو گیا اور رہے ہاروت و ماروت تو زیادہ صحیح یہ بات ہے کہ ان سے نہ کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی کبیرہ اور دونوں کو سزا صرف عتاب کے طور پر ہے۔ جس طرح لغزش اور سہو کی بنیاد پر انبیاء کو عتاب ہوتا ہے اور وہ دونوں لوگوں کو صیحت کرتے تھے اور کہہ دیتے تھے کہ ہم آزمائش ہیں، لہذا کفر نہ کرنا اور سحر کی تعلیم میں کفر نہیں ہے بلکہ اس کا اعتقاد کرنے اور اور اس پر عمل کرنے میں کفر ہے۔

تشریح: لفظ ملائکہ ملائک (بسکون اللام وفتح الهمزة) کی جمع ہے اور اس میں قلب واقع ہے فاء کلمہ حمزہ کو عین کی جگہ اور عین کلمہ لام کو فاء کلمہ کی جگہ لے جایا گیا۔ اصل مالک (بسکون الهمزة وفتح اللام) تھا جو الوکۃ بمعنی رسالت سے ماخوذ ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ فرشتوں کو انبیاء کے پاس اپنا رسول اور اہلچی بنا کر بھیجتا ہے۔ اہل السنۃ والجماعت کے نزدیک ملائکہ لطیف اور نورانی اجسام ہیں ملائکہ، جن اور شیاطین

سب لطیف اجسام ہونے کے باوجود عوارض میں ایک دوسرے سے امتیاز رکھتے ہیں چنانچہ ملائکہ خیر اور طاعت پر پیدا کئے گئے ہیں شر اور معصیت کی ان کے اندر صلاحیت ہی نہیں۔ اور جن کے اندر خیر اور شر دونوں کی استعداد ہے۔ البتہ شر کی استعداد غالب ہے۔ اور شیطان ہر غیبت اور سرکش جن کو کہتے ہیں، نیز جنات میں مرد و عورت بھی ہوتے ہیں ان میں تو والد و تامل ہوتا ہے اور بنی آدم کی طرح وہ بھی وعد و وعید کے مکلف ہیں، برخلاف ملائکہ کے کہ ان میں یہ سب باتیں نہیں ہیں۔ اور مادہ کے اعتبار سے فرق یہ ہے کہ ملائکہ کا مادہ تخلیق نور ہے اور جنات کا مادہ تخلیق نار ہے جیسا کہ مسلم شریف میں حضرت عائشہ سے روایت ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم خلقت الملائکۃ من نور و خلق الجن من نار و خلق آدم مما وصف لكم۔ مصنفؒ نے اپنے قول العاملون ہامرہ سے ملائکہ کے معصوم ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے لیکن بعض حضرات نے اس سے انکار کیا اور کہا کہ ابلیس ملائکہ میں سے تھا اور دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ارشاد "واذ قلنا للملائکۃ اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابلیس" میں ابلیس کا ملائکہ سے استثناء ہے اور استثناء میں اصل اتصال یعنی مستثنیٰ کا مستثنیٰ منہ کی جنس سے ہونا ہے۔ معلوم ہوا کہ ابلیس ملائکہ کی جنس میں داخل ہے پھر بھی اس نے سجدہ سے انکار کر کے معصیت کا ارتکاب کیا جیسا کہ ارشاد ربانی ہے "ابلیس واستکبر" معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں شارح نے اس کا جواب یہ دیا کہ ابلیس ملائکہ میں سے نہیں بلکہ جن تھا مگر جس جماعت کو سجدہ کا حکم تھا اس میں از قسم جن تھا ابلیس تھا باقی سب ملائکہ تھے۔ اس لئے تعلیلاً پوری جماعت کو ملائکہ سے تعبیر کیا اور ملائکہ سے اس کا استثناء صحیح ہوا ملائکہ کی عصمت سے انکار کرنے والے ہاروت و ماروت نامی فرشتوں کے قصہ سے بھی استدلال کرتے ہیں۔ ایک وجہ استدلال تو یہ ہے کہ روایت میں آتا ہے کہ ملائکہ نے اللہ تعالیٰ کے سامنے بنی آدم پر اپنی عبادتوں کی وجہ سے فخر ظاہر کیا تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ ہم نے بنی آدم میں شہوات اور خواہشات پیدا کر رکھی ہیں فرشتوں نے کہا کہ اگر ہمارے اندر بھی شہوات پیدا کر دیں تو بھی ہم معصیت نہ کریں گے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ اچھا تو پھر تم اپنے میں سے دو مضمون کو منتخب کرو ہم ان کے اندر شہوات پیدا کریں گے۔ فرشتوں نے ہاروت و ماروت نامی دو فرشتوں کو منتخب کیا اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر شہوات پیدا کر کے عراق کے شہر بابل کا حاکم مقرر کر کے انہیں زمین پر اتار دیا۔ وہ دونوں زہرہ نامی ایک عورت پر عاشق ہو گئے۔ جس نے انہیں زنا اور شراب نوشی میں مبتلا کر دیا اللہ تعالیٰ نے دونوں

کو عذاب دنیا اور عذاب آخرت میں سے ایک کے انتخاب کا اختیار دے دیا تو انہوں نے عذاب دنیا کا انتخاب کیا چنانچہ وہ جب تک اللہ تعالیٰ کو منظور ہوگا عذاب میں مبتلا رہیں گے۔

دوسرا وجہ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے تعلیم سحر سے حضرت سلیمان علیہ السلام کی براءت اپنے قول ”وما کفر سلیمان“ سے فرمائی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تعلیم سحر کفر ہے اور ہاروت اور ماروت لوگوں کو سحر کی تعلیم دیتے تھے۔ معلوم ہوا کہ ملائکہ معصوم نہیں ہیں۔

شارح نے جواب دیا کہ ہاروت اور ماروت سے نہ تو کوئی کفر صادر ہوا اور نہ کوئی گناہ کبیرہ کیونکہ زہرہ نامی عورت سے معاشرہ کا قصہ محض افسانہ ہے اس کی کوئی حقیقت نہیں اور رہا تعلیم سحر تو وہ کفر نہیں بلکہ اس کے کلمات کفر کا اعتقاد کرنا اور اس پر عمل کرنا کفر ہے۔ بالخصوص اس وقت جب کہ تعلیم سے پہلے وہ لوگوں کو بتلا دیتے تھے کہ ہم تمہارے لئے آزمائش ہیں کہیں سیکھنے کے بعد اس پر عمل کر کے کافر نہ ہو جانا رہا ان پر عذاب کا ہونا تو یہ عذاب بطور عتاب کے ہے جیسا کہ حضرات انبیاء پر کسی لغزش کی بنیاد پر عتاب ہوتا ہے لیکن شارح پر حیرت اور تعجب ہے کہ ہاروت اور ماروت سے کبیرہ کے صدور کا انکار کیا اور عذاب کو تسلیم کیا حالانکہ جس روایت میں زہرہ کے ساتھ معاشرہ اور زنا و شراب نوشی کا ذکر ہے اسی میں عذاب کا بھی ذکر ہے سو اگر وہ روایت باطل ہے تو دونوں باتیں غلط ہیں اور اگر صحیح ہے تو دونوں باتیں ثابت ہیں۔

﴿وَلِلّٰهِ كَلَامٌ تَعَالٰی كَتَبَ الْاَنْبِیَآءُ وَبَیْنَ فِیْہَا اَمْرٌہٗ وَنَہِیْہٗ وَوَعْدٌہٗ وَوَعِیْدٌہٗ وَكُلْہَا كَلَامُ اللّٰہِ تَعَالٰی﴾ و هو واحد واما التعدد والتفاوت فی النظم المقرؤ والمسموع وبهذا الاعتبار كان الافضل هو القرآن ثم التوراة والانجیل والزبور كما ان القرآن كلام واحد لا يتصور فيه تفضيل ثم اعتبار القراءة والكتابة يجوز ان يكون بعض السور افضل كما ورد فی الحديث وحقیقة التفضیل ان قراءتہ افضل لما انه النفع وذكر اللہ تعالیٰ فیہ اکثر ثم الكتب قد نسخت بالقرآن تلاوتها وكتابتها وبعض احكامها ﴿﴾۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ کی کچھ کتابیں ہیں جو اس نے اپنے نبیوں پر نازل فرمائی ہیں اور ان میں اپنے امر و نہی اور وعدہ اور وعید کو بیان فرمایا ہے اور سب اللہ کا کلام ہے اور اللہ کا کلام واحد ہے اور تعدد و تفاوت پڑھے سے جانے والے نظم و عبارت میں ہے اور اسی اعتبار سے افضل قرآن ہے

پھر اس کے بعد قرات انجیل اور زبور ہیں۔ جس طرح قرآن کلام واحد ہے اس میں تفصیل کا تصور نہیں کیا جاسکتا، پھر قراءت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورتیں افضل ہو سکتی ہیں اور تفصیل کی حقیقت یہ کہ اس کا پڑھنا افضل ہے کیونکہ وہ زیادہ نفع بخش ہے اور اللہ تعالیٰ کا ذکر اس میں زیادہ ہے پھر قرآن کے ذریعے اور کتابوں کی تلاوت ان کی کتابت اور ان کے بعض احکام منسوخ ہو گئے۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ بتانا چاہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام پر کتابیں نازل فرمائی ہیں جن کی مجموعی تعداد ۱۰۴ ہے۔ ۱۰۰ چھوٹی کتابیں جن کو صحیفے کہا جاتا ہے اور چار بڑی کتابیں ہیں۔ حضرت شیث علیہ السلام پر پچاس صحیفے، حضرت ادریس علیہ السلام پر تیس، حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس اور حضرت موسیٰ علیہ السلام پر غرق فرعون سے پہلے دس صحیفے نازل کئے اور پھر اس کے بعد قوراء نازل فرمایا۔ انجیل حضرت عیسیٰ علیہ السلام پر، زبور حضرت داؤد علیہ السلام پر اور قرآن کریم جناب محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر نازل کیا گیا ہے۔ بعض علماء نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کے دس صحیفوں کا انکار کیا ہے اُن کے نزدیک یہ دس صحیفے حضرت آدم علیہ السلام پر نازل ہوئی ہیں۔ وہب بن منہ رحمہ اللہ کے نزدیک حضرت ابراہیم علیہ السلام پر دس کے بجائے بیس صحیفے نازل ہو چکی ہیں تاہم مجموعی تعداد یہی ہے۔ ان تمام کتابوں کے اندر اللہ تعالیٰ نے ادھر، نو، اونی، وعدے اور وعید بیان کئے ہیں یہ مجموعی اعتبار سے ہے ورنہ بعض کے اندر عمر اور امثال بھی بیان ہو چکے ہیں۔

وكلها كلام الله الخ بہر حال تمام کتب کلام الہی ہیں البتہ کلام الہی سے مراد کلام نفسی ہے جو کہ ذات الہی کے ساتھ قائم ہے اور صوت اور الفاظ کے قبیضے سے نہیں۔ اس اعتبار سے توحشی واحد ہے البتہ تفاوت کلام لفظی کے اعتبار سے ہے۔

بہذا الاعتبار کسان الافضل الخ جب کلام کے اعتبار سے تفاوت اور تعدد ہے تو اس اعتبار سے قرآن تمام کتابوں سے افضل ہے پھر قوراء کا درجہ پھر انجیل اور پھر زبور کا درجہ ہے۔ قرآن کا اجر و ثواب اس وجہ سے زیادہ ہے کہ یہ ایک ہجر کتاب ہے اور ہر قسم کی تغیر و تبدل سے پاک و صاف ہے۔

کیا قرآن پاک کے ایک حصے کو دوسرے حصے پر فضیلت ثابت ہے یا نہ، اس سلسلے میں تین مذاہب ہیں پہلا مذہب یہ ہے کہ قرآن پاک کے ایک حصے کو دوسرے پر فضیلت ثابت نہیں کیونکہ اس سے دوسرے حصے

کی مفصّولیت ثابت ہو رہی ہے اور یہ نا مناسب ہے۔ یہ ابوالحسن اشعری، قاضی باقلانی اور امام مالک کا مذہب ہے۔ دوسرا مذہب یہ ہے کہ جس کو نور بصیرت حاصل ہے اُس کے لئے ایک سورت کو دوسرے پر کوئی فضیلت ثابت نہیں۔ جہاں فرق کیا جا رہا ہے وہاں نور بصیرت کی کمی ہوتی ہے یہ اسحق بن راہویہ اور امام غزالی کا مذہب ہے۔

تیسرا محققین اور جمہور کا مذہب ہے کہ کلام اللہ ہونے کے اعتبار سے بعض و بعض پر فضیلت حاصل نہیں مگر قراءت اور کتابت کے اعتبار سے بعض سورت بعض سے افضل ہیں جیسا کہ روایات میں سورۃ بقرہ یا سورۃ یسین کی فضیلت ثابت ہے۔ فضیلت یا تو اس وجہ سے ہے کہ اس میں نفع زیادہ ہے یا اس میں ثواب کی کثرت ہے یا پھر میں کردہات سے نجات اور چھٹکارا ہے یا اس میں ذکر الہی کی کثرت ہے۔ بہر حال خلاصہ کلام یہ کہ کلام اللہ کے اعتبار کوئی فرق نہیں ہے البتہ مرقوم، مسوم اور لقم کے اعتبار سے فرق ثابت ہے۔

قد نسخت بالقرون الخ دین اسلام کی وجہ سے جس طرح ادیان سابقہ منسوخ ہیں بالکل اسی طرح قرآن سے کتب سابقہ منسوخ ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اُن کی تلاوت جائز ہے نہ کتابت اور نہ اُن کی احکام منسوخہ پر عمل جائز ہے جیسا کہ حضرت جابر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ توراۃ کا ایک نسخہ لاکر حضور ﷺ کے سامنے اُس کی تلاوت شروع کی جس سے حضور ﷺ کو انتہائی ناگواری محسوس ہو کر فرمانے لگے کہ اے عمر اگر موسیٰ علیہ السلام اسی وقت زندہ ہوتے تو اُس کے لئے میری اتباع کے سوا کسی اور بات کی گنجائش نہ تھی۔ اور فرمایا کہ اگر موسیٰ اس وقت آئے اور تم مجھے چھوڑ کر اُس کی اتباع میں لگ جاؤ تو تم گمراہ ہو جاؤ۔ البتہ اگر سابقہ کتاب کا کوئی حکم قرآن کریم کے اندر منقول ہو تو اُسے قرآن کریم کا حکم مانا جائے جس طرح قرآن کریم کے اندر ارشاد ہے وكتبنا عليهم فيها ان النفس بالنفس والعين بالعين الخ اس کی مثال یوں ہے کہ اگر سابقہ آئین کا کوئی دفعہ ۱۹۷۳ء کی آئین میں منقول ہو تو اُسے ۷۳ء کے آئین کا دفعہ شمار کیا جائے گا۔

﴿والمعراج لرسول الله صلى الله عليه وسلم في القفظة بشخصه الى السماء ثم﴾

الى ما شاء الله تعالى من العلىٰ حق اى ثابت بالخبر المشهور حتىٰ ان منكره يكون

مبتدعا والكاره وادعاء استحالة انما يبتنى علىٰ اصول الفلاسفة والافالخرق والالتيام

على السموات جائز والاجسام متماثلة يصح على كل ما يصح على الآخر والله تعالى قادر على الممكنات كلها فقولہ فی البقطة اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج كان في المنام على ما روى عن معاوية انه سئل عن المعراج فقال كانت رؤيا صالحة وروى عن عائشة انها قالت ما فقد جسد محمد عليه السلام ليلة المعراج وقد قال الله تعالى وما جعلنا الرويا التي اريتكم الا فتنه للناس واجيب بان المراد الرؤيا بالعين والمعنى ما فقد جسده عن الروح بل كان مع روحه وكان المعراج للروح والجسد جميعا وقوله بشخصه اشارة الى الرد على من زعم انه كان للروح فقط ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر كل الانكار والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين قد ارتدوا بسبب ذلك وقوله الى السماء اشارة الى الرد على من زعم ان المعراج في البقطة لم يكن الا الى بيت المقدس على ما نطق به الكتاب وقوله ثم الى ما شاء الله اشارة الى اختلاف اقوال السلف فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل الى فوق العرش وقيل الى طرف العالم فالاسراء وهو من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ومن السماء الى الجنة او الى العرش او غير ذلك آحاد ثم الصحيح انه عليه السلام انما رأى ربه بفواء ده لا بعينه۔

ترجمہ : اور رسول اللہ ﷺ کو حالت بیداری میں اپنے جسم سمیت آسمان تک پھر ان بلند مقامات تک جہاں تک اللہ نے چاہا، معراج ہونا خبر مشہور سے ثابت ہے یہاں تک کہ اس کا منکر بدعتی ہے اور اس کا انکار کرنا اور اس کے محال ہونے کا دعویٰ کرنا فلاسفہ کے اصول پر مبنی ہے، ورنہ خرق والتیام آسمانوں پر جائز ہے اور اجسام متماثل ہیں ہر ایک پر وہ بات ممکن ہے جو دوسرے پر ممکن ہے اور اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہیں۔ تو مصنف کا قول فی البقطة ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج خواب میں ہوئی تھی جیسا کہ حضرت معاویہؓ سے مروی ہے کہ ان سے معراج کے بارے میں دریافت کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ وہ بہترین خواب تھا اور حضرت عائشہؓ

سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا کہ شب معراج میں محمد صلی اللہ علیہ وسلم کا جسم کم نہیں ہوا اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ جو خواب آپ کو دکھلایا وہ صرف لوگوں کی آزمائش کے لئے دکھلایا تھا اور جواب یہ دیا گیا کہ (حدیث معاویہؓ میں روایا سے) رویا بالین مراد ہے۔ اور (حدیث عائشہؓ کا) معنی ہے کہ آپ کا جسم مبارک روح سے جدا نہیں ہوا بلکہ روح کے ساتھ تھا اور معراج روح اور جسم دونوں کی ہوئی اور مصنفؒ کا ہشخصہ فرمانا، ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ معراج صرف روح کی ہوئی اور یہ بات مخفی نہ رہی چاہئے کہ معراج منامی یا روحانی ایسی چیز نہیں ہے کہ جس کا بھر پور انکار کیا جائے، حالانکہ کفار نے واقعہ معراج کا بھر پور انکار کیا بلکہ بہت سے مسلمان اس وجہ سے مرتد ہو گئے اور مصنفؒ کا الٰہی السماء فرمانا ان لوگوں کی تردید کی جانب اشارہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ حالت بیداری میں معراج صرف بیت المقدس تک ہوئی جیسا کہ اس کو کتاب اللہ نے بیان کیا اور مصنفؒ کا ثم الٰہی ما شاء اللہ فرمانا سلف کے اقوال مختلف ہونے کی طرف اشارہ کیا ہے، چنانچہ کہا گیا کہ جنت تک اور کہا گیا کہ عرش تک اور کہا گیا کہ عرش کے اوپر تک اور کہا گیا عالم کے سرے تک تو اسراء جو مسجد حرام سے بیت المقدس تک ہے قطعی ہے، کتاب اللہ سے ثابت ہے، اور معراج زمین سے آسمان تک حدیث مشہور سے ثابت ہے۔ اور آسمان سے جنت یا عرش وغیرہ مقامات تک اخبار آحاد سے ثابت ہے، بھر صحیح یہ ہے کہ آپ نے اپنے رب کو دل سے دیکھا آنکھ سے نہیں دیکھا۔

تفسیر: معراج کا لفظ عروج سے ہے لغوی معنی چڑھنے کے ہیں۔ تعرج المثلثة الیہ تو معراج کے معنی سیر می کے بھی کیے جاسکتے ہیں گویا کہ آپ ﷺ کے لئے آسمانوں پر چڑھنے کا ایک آلہ ثابت ہوا۔ اور اس رات کا نام لیلۃ المعراج اس لئے رکھا گیا ہے کہ اسی رات آپ ﷺ آسمانوں اور اس سے بھی اوپر چڑھے تھے۔ یہ ماہ رجب کی ستائیسویں تاریخ ہے اکثر علماء نے بعثت کا پانچواں سال بتایا ہے اور یہ قول راجح ہے اور بعض نے ساتواں بھی بتایا ہے اور اس کے علاوہ اور بھی اقوال موجود ہیں۔ رات کے وقت حضرت جبرائیل علیہ السلام حضور ﷺ کے پاس آئے۔ آپ ﷺ کو دیدار الٰہی پر جانے کو فرمایا۔ حضور ﷺ خوش ہوئے دو رکعت صلوٰۃ شکر یہ ادا کیا، پھر حضرت جبرائیل نے حضور ﷺ کو آب زمزم کے پاس لاکر آپ ﷺ کے سینہ اطہر کو چاک کر دیا اور آپ ﷺ کے قلب مبارک کو نکال کر اُسے آب زمزم سے دھویا پھر اُسے درست

کرا کر اُسے براق پر سوار کر کے مسجد حرام سے بیت المقدس لے گئے۔ راستے پر جاتے ہوئے مقدس مقامات کا سیر بھی کروایا۔ مسجد اقصیٰ میں جا کر آپ ﷺ امام الانبیاء بنے اور انبیاء کی پوری جماعت کے ارواح نے آپ کے پیچھے اقتداء کی، پھر آپ ﷺ حضرت جبرائیل کی مصاحبت میں آسمانوں کے لئے روانہ ہوئے، پہلے آسمان پر پہنچ کر آپ نے دروازہ کھٹکھٹایا، پوچھا گیا: کون ہیں؟ فرمایا گیا کہ محمد ﷺ ہیں، پھر پوچھا گیا اُن کے پاس کوئی ہے بھی یا نہ، حضرت جبرائیل نے فرمایا کہ محمد کو آنے کی دعوت دی گئی ہے اور ساتھ میں بھی ہوں۔ لہذا آپ ﷺ آسمان اول پر چڑھ کر حضرت آدم علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی اور حضرت آدم سے آپ کی دعا و سلام ہوئی، پھر دوسرے آسمان پر یہی معاملہ سامنے پیش آیا، وہاں پر حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے ملاقات ہوئی، پھر تیسرے آسمان پر چڑھ کر حضرت یوسف علیہ السلام سے ملاقات ہو کر سلام و دعا ہوئی، چوتھے آسمان پر چڑھ کر حضرت ادریس علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی۔ پانچویں آسمان پر حضرت ہارون علیہ السلام سے چھٹے آسمان پر حضرت موسیٰ علیہ السلام سے اور ساتویں آسمان پر حضرت ابراہیم علیہ السلام سے آپ کی ملاقات ہوئی۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے تفصیلی سلام و دعا ہوئی اور حضرت ابراہیم علیہ السلام نے امت محمدیہ پر سلام بھی بھیجا۔ حضرت ابراہیم علیہ السلام جہاں نکیہ لگائے ہوئے تھے تو حضرت جبرائیل نے فرمایا یہ بیت المعمور ہے جو کہ فرشتوں کا کعبہ ہے جس کے ارد گرد روزانہ ستر ہزار فرشتے طواف کرتے ہیں اور جس نے ایک مرتبہ طواف کیا تا قیامت اُس کی دوبارہ باری ناممکن ہے۔ آپ ﷺ نے آگے جا کر جنت اور جہنم کا سیر کیا، حوض کوثر دیکھا، جنت کی نعمتوں اور جہنم کے بعض عذابوں کا مشاہدہ کیا، پھر آگے جا کر آپ ﷺ نے سدرۃ المنتہیٰ دیکھا جس کو رنگ و نورانی پرندوں نے ڈھانک رکھا تھا اور ایسا حسین مقام ہے کہ مخلوق خدا میں کوئی بھی اُس کی حسن و خوبی کی صحیح تعریف نہیں کر سکتا۔ یہ معراج کا مختصر سا واقعہ ہے، پھر آپ ﷺ سے ستر ہزار حجابات طے کرائے گئے اور پھر آگے جا کر دیدار الہی سے مشرف ہوئے صلی اللہ علیہ وسلم بقدر حسنہ و جمالہ۔

معراج کے تین حصے ہیں، ایک حصہ مسجد حرام سے مسجد اقصیٰ تک، یہ قرآن کریم سے ثابت ہے اور اس کو اسرا کہتے ہیں۔ قرآن کریم میں ارشاد ہے سُبْحٰنَ الَّذِیْ اَسْرٰی عَنْہُ عَلٰی مِیْمَنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ الْخ اور دوسرا حصہ مسجد اقصیٰ سے آسمانوں تک اور یہ احادیث مشہور سے ثابت ہے اور اس کا مندرجہ متدرج ہے اور

تیسرا حصہ آسمانوں سے اوپر کا اور یہ خبر واحد سے ثابت ہے اور اس کا منکر گناہ گار ہے۔

فی البقعة الخ اس قید سے اُن لوگوں کی تردید مقصود ہے جو کہتے ہیں کہ معراج آپ ﷺ کے لئے خواب میں ثابت ہے، لہذا فرمایا کہ نہیں آپ ﷺ کے لئے بیداری میں معراج ثابت ہے۔ حالت منامی میں معراج کے اثبات پر اُن کے لئے تین دلائل ہیں، پہلی دلیل حضرت معاویہؓ کی حدیث ہے جس میں انہوں نے فرمایا کانت رؤیا صالحہ، اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اس رؤیا سے خواب مراد نہیں بلکہ رؤیا بالعين مراد ہے جو کہ حالت بیداری میں ممکن ہے۔ دوسری دلیل حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے فرماتی ہے ما فقد جسد محمد ليلة المعراج یعنی شب معراج میں آپ کا جسم مبارک گم نہیں ہوا بلکہ بستر پر رہا اس کا مطلب یہ ہے کہ معراج منامی ہے۔

اس کا ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ حضرت عائشہؓ اپنا مشاہدہ بیان نہیں کرتی ہے کیونکہ اُس وقت تو وہ انتہائی چھوٹی تھی یعنی اُس کی عمر تقریباً تین سال تھی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کا مطلب یہ ہوگا کہ آپ کا جسم مبارک روح مبارک سے جدا نہیں کیا گیا بلکہ روح اور جسم دونوں اس سفر میں شریک تھے، معلوم ہوا کہ معراج منامی نہیں بلکہ حالت بیداری میں ہوا ہے۔

تیسری دلیل وما جعلنا الرؤيا الخ کہ قرآن کریم میں معراج کو رؤیا کہا گیا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اس سے رؤیا بعین مراد ہے لہذا معراج حالت بیداری میں ہے، حالت منامی نہیں۔

ولا يخفى ان المعراج شارح بتانا چاہتے ہیں کہ اگر معراج روحانی تھا جسائی نہ تھا اور منامی تھا بیداری میں نہ تھا تو لوگوں کو اتنا عجیب کیوں لگا اور لوگوں نے اس سے اتنا تعجب کیوں کیا جب حضور ﷺ نے یہ واقعہ کفار سے بیان کیا تو وہ اتنے ہنسے کہ ہنسنے ہنسنے ایک دوسروں پر گر گئے، لہذا اُن کی یہ کیفیت اس بات کی واضح دلیل ہے کہ معراج حالت بیداری میں تھا ورنہ خواب میں زیارت الہی تو اور بھی بہت سارے لوگوں کو نصیب ہو چکا ہے، یہ حضور ﷺ کی کیا خصوصیت ہے۔ لہذا لوگوں کی یہ کیفیت بیداری کی حالت میں معراج کی دلیل ہے۔

والصحيح انه رأى ربه بفواده لا بعينه الخ آپ ﷺ کو دیدار الہی نصیب ہوئی ہے لیکن یہ دیدار کن آنکھوں سے ہوئی ہے، اس سلسلے میں چار آراء بیان کی گئی ہیں۔ پہلی رائی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی

ہے وہ روایت سے بالکل ہی منکر ہے، وہ فرماتی ہے من حدثك ان محمداً رأى ربه فقد كذب، جو آپ سے کہے کہ حضور ﷺ نے اللہ کو دیکھا ہے تو وہ اس بات میں جھوٹا ہے۔ دوسری راوی عبداللہ بن عباس رضی اللہ کی ہے وہ فرماتے ہیں کہ آپ ﷺ نے اللہ تعالیٰ کو دل کی آنکھوں سے دیکھا ہے، وہ اس روایت سے استدلال فرماتے ہیں لم ارہ بمعنی ولكن رأيتہ بقلبي، ایک دوسری روایت میں ہے جو کہ ابن عباسؓ سے مروی ہے، آپ ﷺ سے پوچھا گیا هل رأيت ربك قال رأيتہ بفؤادی، شارح نے اس روایت قلبی کو ترجیح دی ہے۔ تیسری راوی ابوالحسن اشعریؒ کی ہے اور یہ عبداللہ بن عباسؓ کا مشہور قول ہے کہ آپ ﷺ نے ظاہری آنکھوں سے ملاقات کی ہے اور یہ قول اکثر علماء کے نزدیک قابل ترجیح ہے اگرچہ علامہ تفتازانی نے روایت قلبی کو ترجیح دی ہے وجہ یہ ہے کہ قول ثانی کی تائید کئی احادیث سے ممکن ہے جبکہ قول ثالث کی تائید نصوص سے نہیں ہو رہی ہے۔ چوتھی راوی توقف کی ہے کہ دونوں صورتوں کی موجودگی میں اس کی صحیح حالت اللہ تعالیٰ ہی بہتر جانتے ہیں لہذا انہوں نے اللہ تعالیٰ کے حوالہ کر کے اس میں توقف اختیار کیا ہے۔

﴿وكرامات الاولياء حق والولى هو العارف بالله تعالى وصفاته حسب ما يمكن المواظب على الطاعات المجتنب عن المعاصى المعرض عن الانهماك فى اللذات والشهوات وكرامته ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى النبوة فما لا يكون مقروناً بالایمان والعمل الصالح يكون استدراجاً وما يكون مقروناً بدعوى النبوة يكون معجزةً والدليل على حقيقة الكرامة ما تواتر من كثير من الصحابة و من بعدهم بحيث لا يمكن انكاره خصوصاً الامر المشترك وان كانت التفاصيل آحاداً وايضاً الكتاب ناطق بظهورها من مريم ومن صاحب سليمان عليه السلام و بعد ثبوت الوقوع لاحاجة الى اثبات الجواز﴾۔

ترجمہ: اور اولیاء کی کرامات حق ہیں اور ولی وہ شخص ہے جس کو اللہ تعالیٰ کی اور اس کی صفات کی جس قدر ممکن ہو معرفت حاصل ہو جو عبادات کا پابند ہو، معاصی سے اجتناب کرنے والا ہو، لذات اور شهوات میں انہماک سے کنارہ کش ہو، اور اس کی کرامت اس کی طرف سے خارق عادت امر کا ظاہر ہونا ہے دران حالیکہ وہ دعویٰ نبوت کا مقارن نہ ہو تو جو امر خارق عادت ایمان اور عمل

صالح کے ساتھ نہ ہو وہ استدراج ہے، اور جو دعویٰ نبوت کے ساتھ ہو وہ معجزہ ہے، اور کرامت کے ثابت ہونے پر دلیل وہ خارق عادات امور ہیں جو بہت سے صحابہ اور ان کے بعد لوگوں سے اس طرح متواتر ثابت ہیں کہ ان سے خاص طور پر امر مشترک کا انکار ممکن نہیں ہے اگرچہ جزئیات اخبار آحاد ہیں نیز حضرت مریم علیہا السلام اور سلیمان علیہ السلام کے وزیر سے کرامت ظاہر ہونے کے متعلق کتاب اللہ ناطق ہے اور وقوع ثابت ہونے کے بعد امکان ثابت کرنے کی حاجت نہیں۔

تفہیم: اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اولیاء کی کرامت حق ہے یعنی قرآن اور حدیث سے ثابت ہے اس بحث کی ضرورت اس لئے پڑی کہ معتزلہ اولیاء کی کرامت سے منکر ہیں اور اُن کا بنیادی دلیل یہ ہے کہ کرامت اولیاء سے نبی اور غیر نبی کا التباس آئے گا جس سے دین کو نقصان پہنچنے کا خطرہ ہے لہذا وہ کرامت سے انکار کر گئے اس کی تفصیل پیچھے آرہی ہے۔

کرامات الاولیاء مضاف اور مضاف الیہ مبتداء ہے اور حق ای ثابت بالقرآن والسنۃ یہ خبر ہے۔ مبتداء میں ایک مضاف اور دوسرا مضاف الیہ ہے، لہذا پہلے مضاف الیہ کا بحث کیا جاتا ہے۔ قاعدہ یہ ہے کہ جمع کی معرفت مفرد کی معرفت پر موقوف ہوتا ہے۔ لہذا پہلے ولی کی تعریف ہو رہی ہے۔ ولی کا پہلا معنی یہ ہے کہ ولی فعل کا وزن ہے جو کہ بمعنی مفعول ہے یعنی وہ بندہ جس کے معاملات کا متولی خدا ہو گیا جیسا کہ قرآن کریم میں ہے وهو یولی الصالحین۔

دوسرا معنی یہ ہے کہ مبالغے کا صیغہ ہے وہ بندہ جو اللہ کی عبادات اور طاعات میں مشغول رہے نافرمانیوں سے بچتا رہے۔ تیسرا معنی وہ ہے جو کہ قرآن کریم کے اندر موجود ہے الدین آمنوا وکانوا یقنن، جو کہ اللہ کی ذات اور صفات پر ایمان رکھتے ہوئے اللہ تعالیٰ سے مسلسل ڈرتا رہتا ہے۔ انھماک فی اللذات سے مراد یہ ہے کہ ولی کا شان یہ ہے کہ وہ شہوات اور لذات اگرچہ مباح ہیں لیکن ان کے اندر استغراق اور انھماک سے نہیں لگے گا جیسا کہ حدیث میں وارد ہے ایماک والنعیم فان عباد اللہ لیسوا بمتنعمین، تاہم ان کا استعمال ولایت سے منافی نہیں، بقدر ضرورت استعمال کے باوجود بھی ایک انسان ولی اللہ بن سکتا ہے۔

وکرامتہ ظہور امر خارق للعادة الخ یہاں سے مضاف کی بحث ہو رہی ہے کہ ظہور کرامت نبوت کے ساتھ التباس اور اختلاط کو مستلزم نہیں، کرامت ولی کے ہاتھ سے صادر ہوگا اور معجزہ نبی کے ہاتھ سے صادر

ہوگا۔ امر خارق للعادة کی اقسام کا تذکرہ معجزات کی بحث میں تفصیل سے گزر گیا ہے، یہاں بس اتنا کہنا مقصود ہے کہ کرامت اور ہے معجزہ اور ہے دونوں اپنی اپنی جگہ سے صادر اور ثابت ہیں، ایک سے دوسرے پر کوئی فرق نہیں پڑتا۔

والدلیل علی حقیقۃ الکرامۃ الخ یہاں سے شارح کا مقصود متن کے اندر مذکور خبر کا اثبات ہے جو کہ کرامات الاولیاء حق کے اندر مذکور ہے، یعنی کرامت قرآن اور حدیث اور صحابہ کرام کی زندگی سے ثابت ہے، صحابہ کرام اور بعد کے بزرگان دین سے کرامت بتواتر ثابت ہے اگرچہ اس کی تفصیل اور جزئیات آحاد سے ثابت ہیں لیکن ان کے اندر جو قدر مشترک ہے وہ تواتر کے ساتھ ہے لہذا اس سے انکار کی گنجائش نہیں۔

﴿لم اورد كلاماً يشير الى تفسير الكرامة والى تفصيل بعض جزئياته المستبعدة جداً فقال فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة للولى من قطع المسافة البعيدة فى المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه السلام وهو آصف بن برخيا على الاشهر بعرض بلقيس قبل ارتداد الطرف مع بُعد المسافة وظهور الطعام والشراب واللباس عند الحاجة كما فى حق مريم فانه كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله، والمشى على الماء كما نقل عن كثير من الاولياء، والطيران فى الهواء كما نقل عن جعفر بن ابى طالب ولقمان السرخسى وغيرهما، وكلام الجماد والعجماء اما كلام الجماد فكما روى انه كان بين يدي سلمان وابى الدرداء قصعة فسبحت وسمعا تسبيحها واما كلام العجماء فتكلم الكلب لاصحاب الكهف وكما روى ان النبى عليه السلام قال بينما رجل يسوق بقرة قد حمل عليها اذا التفتت البقرة اليه وقالت انى لم اُخلق لهذا وانما خلقت للحرث فقال الناس، سبحان الله، تتكلم البقرة، فقال النبى عليه السلام امنت بهذا واندفاع المتوجه من البلاء وكفاية المهم عن الاعداء وغير ذلك من الاشياء مثل رؤية عمر وهو على المنبر فى المدينة جيشه بنها وند حتى قال لامير جيشه يا سارية الجبل الجبل تحذيراً له من وراء الجبل لمكر العدو هناك و سماع سارية كلامه مع بُعد المسافة وكشرب خالد السم

من غیر تضرر بہ و کجربان النیل بکتاب عمر وامثال ذالک اکثر من ان یُحصی ﴿۱﴾۔

ترجمہ: پھر مصنف ایسا کلام لائے جو کرامت کی تفسیر اور بہت زیادہ بعید از قیاس سمجھی جانے والی اس کی بعض جزئیات کی تفصیل کی طرف اشارہ کرتا ہے، چنانچہ فرمایا کہ ولی کے لئے خلافِ عادت طریقہ پر کرامت ظاہر ہوتی ہے، مثلاً قلیل مدت میں بعید مسافت طے کر لینا جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر کا جو مشہور قول کے مطابق آصف بن برخیا ہیں، تحت بلقیس کو باوجود مسافت کی دوری کے پلک جھپکنے سے پہلے لے آتا، اور مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پینے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ مریم کے حق میں کہ جب بھی ان کے پاس حضرت ذکر کیا علیہ السلام حجرہ میں آتے تو ان کے پاس (بے موسم کی) کھانے پینے کی چیزیں موجود پاتے۔ پوچھتے کہ اے مریم! تمہارے پاس یہ چیزیں کہاں سے آئیں؟ تو وہ کہتیں کہ اللہ کے پاس سے اور مثلاً بانی پر چلنا جیسا کہ بہت سے اولیاء کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً فضاء میں اڑنا جیسا کہ جعفر بن ابی طالب اور لقمانؑ سرخسہ کے بارے میں منقول ہے اور مثلاً جمادات کا اور جانوروں کا کلام کرنا۔ بہر حال جمادات کا کلام کرنا تو جیسا کہ مروی ہے کہ حضرت سلمانؑ اور ابی الدرداءؑ کے سامنے ایک پیالہ تھا تو اس نے سبحان اللہ کہا اور ان دونوں بزرگوں نے اس کی یہ تسبیح سنی اور بہر حال جانوروں کا کلام کرنا تو اصحاب کہف کے کتنے نے کلام کیا اور جیسا کہ روایت میں آتا ہے کہ ایک آدمی تیل لئے جا رہا تھا اور اس پر بوجھ لادے ہوئے تھا کہ اچانک وہ تیل اس کی طرف متوجہ ہو کر بولا کہ میں اس کام کے لئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں تو صرف کمیت جوتنے کے لئے پیدا کیا گیا ہوں، لوگوں نے تعجب سے کہا سبحان اللہ تیل بھی بولتا ہے۔ تو نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ میں اس کی تصدیق کرتا ہوں (اللہ کی قدرت سے کچھ بعید نہیں) اور مثلاً پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا اور دشمنوں کی طرف سے نقصان سے بچ جانا اور اس کے علاوہ چیزیں، جیسے حضرت عمرؓ کا جب کہ وہ مدینہ میں منبر پر تھے، نہادند میں اپنے لشکر کو دیکھ لینا یہاں تک کہ امیر لشکر کو پہاڑ کی پشت سے ڈرانے کی غرض سے وہاں دشمن کی سازش کرنے کی وجہ سے پکار کر کے کہا اے ساریہ! پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ، پہاڑ کی طرف سے ہوشیار ہو جاؤ۔ اور ساریہؓ کا مسافت کی دوری کے باوجود ان کے کلام کو سن لینا اور جیسے حضرت خالدؓ

کا بغیر نقصان اٹھائے زہر کو پی لینا اور جیسے حضرت عمرؓ کے خط کی وجہ سے دریائے نیل کا جاری ہو جانا اور اس جیسے بے شمار قصے ہیں۔

تشریح: یہاں سے شارح متن آتی کے لئے تمہید اور مقدمہ لگاتے ہیں جس میں کرامت کی تفسیر اور اس کے بعض جزئیات کا بیان ہے کرامت کی تفسیر تو گزر گئی اور جزئیات یہ ہیں، مثلاً قلیل مدت میں زیادہ مسافت طے کرنا جیسے سلیمان علیہ السلام کے وزیر آصف بن برخیا نے بلقیس کے تخت کو پلک مچھکنے سے پہلے پہلے حاضر کیا۔ حضرت سلیمان علیہ السلام نے فرمایا اَیُّکُم یاتونى بعرشها قبل ان یاتونى مسلمین قال غفریت من الجن انا آتیک بہ قبل ان تقوم من مقامک وانی علیہ لقوی آمین۔ قال الذی عنده علم من الکتاب انا آتیک بہ قبل ان یورد الیک طرفک۔ یہاں پر اس واقعے کی طرف اشارہ ہے۔

دوسری مثال یہ ہے مثلاً ضرورت کے وقت کھانے پینے اور پہننے کی چیزوں کا ظاہر ہونا جیسا کہ حضرت مریم علیہ السلام کے حق میں ظاہر ہوئیں۔ حضرت مریم قرعہ انتخاب کے بعد حضرت زکریا علیہ السلام کی زیر کفالت تھیں وہ اُس کی تربیت میں پورا سرگرم رہتے تھے جب وہ سیانی ہو گئی تو مسجد کے پاس اُن کے لئے ایک حجرہ مخصوص کیا، مریم علیہ دن میں یہاں عبادت کرتی اور رات اپنی خالہ کے پاس گزارتی جب حضرت زکریاؑ دن کو اُس کے حجرے میں جاتے تو وہاں بے موسم عجیب و غریب پھل دیکھتے۔ کلمہ داخل علیہا زکریا المحراب وجد عندها رزقاً قال یا مریم انی لک هذا قالت هو من عند اللہ۔ یہ اُن کی کرامت ہے، کرامت کی تیسری مثال جیسا کہ ہوا میں اڑنا، کہا جاتا ہے کہ شیخ احمد بن حنبلؒ نے ہزاروں مرید رکھتے تھے جو کبھی ہوا میں اڑتے اور پانی پر چلتے، جعفر بن ابی طالبؓ اور لقمانؒ سرخسی سے ہوا میں اڑنا منقول ہے لیکن جعفر بن ابی طالبؓ کا اڑنا درحقیقت مابعد الموت ہے جو کہ ہماری گفتگو کا حصہ نہیں۔ چوتھی مثال پانی پر چلنا، حضرت علاء حضری رضی اللہ عنہ تمام لشکر کو لے کر پانی کے اوپر چڑھے اور صحیح سالم اپنے کھوڑوں سمیت پار ہو گئے۔ پانچویں مثال جیسا کہ جانوروں اور جمادات کا بولنا، حضرت سلمان فارسیؓ اور حضرت ابوذرؓ کے سامنے پیالے نے تسبیح پڑھی اور انہوں نے سنا۔ یا جس طرح اصحاب کہف کے کتے سے بولنا ثابت ہے۔ جب اصحاب کہف اُس کتے کو دھتکار رہے تھے تو اُس نے کہا انی احب اولیاء اللہ یا اس طرح گائے کا بولنا جو کہ حدیث سے ثابت ہے۔ چھٹی مثال پیش آنے والی مصیبت کا دور ہو جانا یا دشمنوں کی طرف سے پیش آمدہ

نقصان سے بچتا وغیرہ۔

ایک دفعہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ مدینہ منورہ میں منبر پر خطبہ دے رہے تھے لشکرِ اسلامی خاند کے علاقہ میں کفار سے برسرِ پیکار تھا جو کہ وہاں سے پانچ سو فرسخ کے فاصلے پر واقع ہے، حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو منبر پر بیٹھے ہوئے اللہ تعالیٰ نے وہاں کا منظر دکھایا کہ دشمن پہاڑ کے پیچھے سے مسلمانوں کو غافل پا کر حملے کے لئے چپے ہوئے ہیں، حضرت عمر رضی اللہ عنہ دورانِ خطبہ آواز دینے لگے یا ساریہ الجبل الجبل الجبل آواز اللہ تعالیٰ نے وہاں پہنچایا وہ ادھر متوجہ ہوئے اور مسلمانوں کو فتح نصیب ہوئی۔

ایک دفعہ نصاریٰ حیرہ نے ایک بوڑھے پادری کو جس کی عمر تقریباً ساڑھے تین سو سال تھی اُس کا نام عبدالحق تھا خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کے پاس بھیجا، وہ ہاتھ میں زہر سے بھرا ہوا بوتل لے کر آیا، حضرت خالد رضی اللہ عنہ نے پوچھا کیا ہے کہنے لگے زہر ہے، جو کہ میں پینا چاہتا ہوں کیونکہ میں آپ کی طرف ایسے ناپسندیدہ امور دیکھ رہا ہوں جن کی برداشت میرے لئے مشکل ہے، حضرت خالد نے زہر کا پیالہ اُس کے ہاتھ سے لیا اللہ کا نام لے کر اُسے پیا، اُن کے قاصد نے نصاریٰ حیرہ کے پاس جا کر جب یہ واقعہ سنایا تو وہ گھبرا گئے اور جنگ کے بغیر مصالحت کر لی۔ (الوفیم الدلائل)

جب حضرت عمرو بن العاص حضرت عمرؓ کی دورِ خلافت میں مصر فتح کرنے گئے تو وہاں کے لوگوں نے اُن کو دریائے نیل کے رسم کا واقعہ بیان کیا کہ جب یہ دریا خشک ہو جاتا ہے تو ہم اس میں ایک حسین و جمیل لڑکی والدین کی اجازت سے زیورات سے آراستہ کر کے جب ڈال دیتے ہیں تو یہ بہنے لگتا ہے، حضرت عمرو بن العاص رضی اللہ عنہ نے اُن کو اس رسم سے روکا۔ بہر حال دریا خشک ہوا اور لوگ پریشان ہوئے تو انہوں نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ایک خط لکھا حضرت عمرؓ نے ایک چھوٹا سا خط دریائے نیل کے نام بھیجا جس میں یہ الفاظ لکھے تھے، بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ مِنْ عَبْدِ اللّٰهِ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ إِلَى نِیْلِ مِصْرَ اَمَّا بَعْدُ فَاِنْ كُنْتَ تَجْرٰی مِنْ قِبَلِكِ فَلَا تَجْعَرْ وَاِنْ كَانَ اللّٰهُ یَجْعَلُكَ لِمَا سَأَلَ اللّٰهُ الْوَاحِدَ الْقَهَّارُ اِنْ یَجْعَلُكَ، جب یہ خط دریائے نیل میں ڈالا تو دریائے نیل جاری ہوا اور اُسی وقت سے آج تک دریائے نیل خشک نہیں ہوا، یہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی کرامت ہے۔ شارح فرماتے ہیں کہ اولیاء اللہ کی کرامات کے کئی سارے واقعات ہیں جو کہ شمار سے باہر ہیں۔

﴿وَلَمَّا اسْتَدْلَتْ الْمَعْتَزَلَةُ الْمُنْكَرَةَ لِكِرَامَةِ الْاَوْلِيَاءِ بَانِهِ لَوْجَازِ ظُهُورِ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْاَوْلِيَاءِ لَا شَبْهَ بِالْمَعْجَزَةِ فَلَمْ يَتَمَيَّزِ النَّبِيُّ مِنْ غَيْرِ النَّبِيِّ اِشَارًا إِلَى الْجَوَابِ بِقَوْلِهِ وَيَكُونُ ذَلِكَ اِى ظُهُورِ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ مِنَ الْوَلِيِّ الَّذِي هُوَ مِنْ اَحَادِ الْاُمَةِ مَعْجَزَةٌ لِلرَّسُولِ الَّذِي ظَهَرَتْ هَذِهِ الْكِرَامَةُ لَوْاحِدٍ مِنْ اَمَتِهِ لِاَنَّهُ يَظْهَرُ بِهَا اِى بِتِلْكَ الْكِرَامَةِ اَنَّهُ وَلِيُّ وَلَنْ يَكُونَ وَلِيًّا اِلَّا اَنْ يَكُونَ مُحَقَّقًا فِي دِيَانَتِهِ وَدِيَانَتِهِ الْاِقْرَارِ بِالْقَلْبِ وَاللِّسَانِ بِرِسَالَةِ رَسُولٍ مَعَ الطَّاعَةِ لَهُ فِي اَوَامِرِهِ وَنَوَاهِيهِ حَتَّى لَوْ ادْعَى هَذَا الْوَلِيُّ الْاِسْتِقْلَالَ بِنَفْسِهِ وَعَدَمِ الْمَتَابَعَةِ لَمْ يَكُنْ وَلِيًّا وَلَمْ يَظْهَرِ ذَلِكَ عَلَى يَدِهِ وَالْحَاصِلُ اَنْ الْاَمْرَ الْخَارِقَ لِلْعَادَةِ فَهُوَ بِالنِّسْبَةِ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَعْجَزَةٌ سَوَاءٌ ظَهَرَ مِنْ قَبْلِهِ اَوْ مِنْ قَبْلِ اَحَادِ اَمَتِهِ وَبِالنِّسْبَةِ إِلَى الْوَلِيِّ كِرَامَةٌ لَخَلْوِهِ عَنْ دَعْوَى نُبُوَّةٍ مِنْ ظَهَرَ ذَلِكَ مِنْ قَبْلِهِ فَالنَّبِيُّ لَا يَدُ مِنْ عِلْمِهِ بِكَوْنِهِ نَبِيًّا وَ مِنْ قَصْدِهِ اِظْهَارِ خَوَارِقِ الْعَادَاتِ وَمِنْ حُكْمِهِ قَطْعًا بِمَوْجِبِ الْمَعْجَزَاتِ بِخِلَافِ الْوَلِيِّ﴾

ترجمہ : اور جب کرامت اولیاء کا انکار کرنے والے معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ اگر اولیاء سے خوارق عادت کا ظہور ممکن ہوتا تو اس کے معجزہ ہونے کا شبہ ہوتا اور اگر نبی کا غیر نبی سے امتیاز نہ ہوتا تو مصنفؒ نے یہ کہہ کر جواب کی طرف اشارہ کیا کہ اس ولی سے جو امت کے افراد میں سے ہے خوارق عادت کا ظہور اس رسول کا معجزہ ہوگا جس کی امت کے ایک فرد کے لئے یہ کرامت ظاہر ہوئی ہے، اس لئے کہ اس کرامت سے معلوم ہوگا کہ وہ شخص ولی ہے اور کوئی شخص ولی نہیں ہو سکتا مگر یہ کہ وہ اپنی دیانت میں حق پر ہو۔ اور اس کی دیانت دل اور زبان سے اپنے رسول کی رسالت کا اقرار کرتا ہے۔ اور اس کے اوامر و نواہی میں اس کی اطاعت کرنے کے ساتھ، یہاں تک کہ اگر یہ ولی مستقل بالذات ہونے اور نبی کی پیروی نہ کرنے کا دعویٰ کرے تو وہ ولی نہ ہوگا اور یہ کرامت اس کے ہاتھ پر ظاہر نہ ہوگی اور حاصل (جواب کا) یہ ہے کہ امر خارق عادت نبی کے اعتبار سے معجزہ ہے چاہے اسی کی طرف سے ظاہر ہو یا اس کے امت کی افراد کی طرف سے اور ولی کے اعتبار سے کرامت ہے، اس شخص کے نبوت کا دعویٰ کرنے سے خالی ہونے کی وجہ سے جس کی طرف سے یہ (امر خارق

عادت) ظاہر ہوا ہے۔ تو نبی کا اپنے نبی ہونے کا یقین کرنا اور خوارق عادت کے اظہار کا اس کا ارادہ کرنا اور معجزات کے متقاضی کا اس کا فیصلہ کرنا ضروری ہے، برخلاف ولی کے (کہ اس کے لئے ان امور ثلاثہ میں سے کچھ بھی ضروری نہیں) ہے۔

تشریح: یہاں سے مقصود تنہید باندھنا ہے اور ایک اعتراض کا جواب دینا ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ تم نے اولیاء کے لئے شد و مد کے ساتھ کرامات ثابت کئے جبکہ معتزلہ تو اس سے منکر ہیں اور وہ کہتے ہیں کہ اس کے اثبات سے نبی اور غیر نبی میں التباس آئے گا لہذا اس سے انکار ہی بہتر ہے تو مصنف رحمہ اللہ نے اُن کے اعتراض کا جواب دیا کہ ولی کے لئے اثبات کرامت میں تائید نبوت ہے کیونکہ ولی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اپنے نبی کا قبیح اور اُن کی رسالت کا مصدق ہو تو ایسے ولی سے ظاہر شدہ خرق عادت کام اُس کے لئے کرامت مگر اُس کے نبی کے حق میں معجزہ ہے اور اس کرامت سے اُس کے نبی کی تائید ہو جائے گی کیونکہ جس نبی کے امتی کے ہاتھوں پر ایسے امور کا ظہور ہوتا ہے تو اُس کے نبی کا کیا پوچھنا لہذا کوئی التباس نہیں ہاں اگر یہ خود استقلال کا مدعی ہے اور خود امتی کے بجائے نبی بتائے تو پھر ولی کہاں بلکہ کافر ہے اول تو اُس کے ہاتھوں سے ظہور ہی نہ ہوگا اور اگر ہوگا تو وہ بھی کرامت نہیں بلکہ استدراج ہوگا۔ لہذا کرامت ثابت ہے۔

والحاصل ان الامر الخوارق الخ یہاں سے شارح اپنی تحقیق کو بطور خلاصہ پیش کرنا چاہتے ہیں کہ معجزہ اور کرامت کے درمیان التباس کا کوئی خطرہ نہیں کیونکہ دونوں کے درمیان فرق موجود ہے۔

(۱) معجزہ نبی کے ہاتھ سے صادر ہوگا جبکہ کرامت ولی کے ہاتھ سے صادر ہوگا۔

(۲) نبی اپنے معجزے کا دعویٰ کر سکتا ہے اور اس کے ذریعے کسی کو دعوت مقابلہ دے سکتا ہے جبکہ ولی کرامت کا دعویٰ نہیں کرتا۔

(۳) نبی کو اپنے نبی ہونے کا علم ہوتا ہے جبکہ ولی کو ولی ہونے کا علم نہیں ہوتا۔

(۴) ظہور معجزہ کے لئے نبی کا قصد اور ارادہ ضروری ہوتا ہے جبکہ ولی کی کرامت کے لئے اس کا قصد و ارادہ ضروری نہیں بلکہ بسا اوقات بلا قصد و ارادہ ولی سے کرامت ظاہر ہو جاتا ہے۔

(۵) معجزہ میں دوام اور استمرار ہوا کرتا ہے مثلاً موسیٰ علیہ السلام کے لئے ید بیضاء اور عصا والے معجزے

دوام کے ساتھ حاصل تھے جب چاہتے تو دشمنوں کے سامنے ظاہر کرتے جبکہ ولی کی ولایت میں دوام نہیں ہوتا ابھی حاصل ہوا کل نہیں ہوگا اور اگر اللہ چاہے تو دوام بھی بخش سکتے ہیں اُس سے کون پوچھنے والا ہے۔

(۶) معجزے کے حصول اور اظہار پر نبی کو اللہ کی طرف سے قدرت دی جاتی ہے وہ جب چاہے تو ظاہر کرے جبکہ ولی کو کرامت پر قدرت حاصل نہیں ہوتا جب نبی کو قدرت حاصل ہوتا ہے لہذا وہ اُس سے دشمن کا مقابلہ بھی کر سکتا ہے جبکہ ولی ایسا نہیں ہوتا۔

(۷) نبی کے ہاتھوں ظہور معجزہ کے بعد اُس کے مقتضی پر ایمان لانا ضروری ہے جبکہ بعض اوقات معجزے پر عدم ایمان کی وجہ سے عذاب بھی نازل ہو جاتا ہے جبکہ ولی کے ہاتھ ظہور کرامت کے بعد نہ اُس کے مقتضی پر ایمان ضروری ہے اور نہ ہی اس سے قوم کو خطرہ لاحق ہوتا ہے۔

﴿وَالْفَضْلُ الْبَشَرُ بَعْدَ نَبِيِّنَا وَالْأَحْسَنُ أَنْ يُقَالَ بَعْدَ الْأَنْبِيَاءِ لَكِنَّهُ ارَادَ الْبَعْدِيَّةَ الزَّمَانِيَّةَ وَلَيْسَ بَعْدَ نَبِيِّنَا نَبِيٌّ مَعَ ذَلِكَ لِأَبَدٍ مِنْ تَخْصِيصِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ لَوْ أَرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يَوْجَدُ بَعْدَ نَبِيِّنَا انْتَقَضَ بَعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَلَوْ أَرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ يُولَدُ بَعْدَهُ لَمْ يَفِدَ التَّفْضِيلُ عَلَى الصَّحَابَةِ وَلَوْ أَرِيدَ كُلُّ بَشَرٍ هُوَ مَوْجُودٌ عَلَى وَجْهِ الْأَرْضِ فِي الْجُمْلَةِ انْتَقَضَ بَعِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ الَّذِي صَدَّقَ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي النَّبُوَّةِ مِنْ غَيْرِ تَلَعُّمٍ وَفِي الْمَعْرَاجِ بِالْمَرَدِّ ثُمَّ عَمْرُ الْفَارُوقِ الَّذِي لَفَرَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فِي الْقَضَايَا وَالْخُصُومَاتِ ثُمَّ عِثْمَانُ ذُو النُّورَيْنِ لِأَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ زَوَّجَهُ رَقِيَّةً وَلَمَّا مَاتَتْ رَقِيَّةً زَوَّجَهُ أَمَّ كَلْبُومَ وَلَمَّا مَاتَتْ قَالَ لَوْ كَانَتْ عِنْدِي ثَلَاثَةٌ لَزَوَّجْتُهَا ثُمَّ عَلَى الْمَرْتَضَى مِنْ عِبَادِ اللَّهِ وَخَلَصَ أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ عَلَى هَذَا وَجَدْنَا السَّلَفَ وَالظَّاهِرَانِ لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ دَلِيلٌ عَلَى ذَلِكَ لَمَاحِكُمَا بِدَالِكٍ وَأَمَّا نَحْنُ فَقَدْ وَجَدْنَا دَلَالَاتِ الْجَانِبِينَ مُتَعَارِضَةً وَلَمْ نَجِدْ هَذِهِ الْمَسْئَلَةَ مِمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ شَيْءٌ مِنَ الْأَعْمَالِ أَوْ يَكُونُ التَّوَقُّفُ فِيهِ مُخْلًا بِشَيْءٍ مِنَ الْوَاجِبَاتِ وَكَانَ السَّلَفُ كَانُوا مُتَوَقِّفِينَ فِي تَفْضِيلِ عِثْمَانَ حَيْثُ جَعَلُوا مِنْ عَلَامَاتِ أَهْلِ الْبَسَةِ وَالْجَمَاعَةِ تَفْضِيلَ الشَّيْخِينَ وَمَحَبَّةَ الْخَتَنِينِ وَالْإِنْصَافِ أَنَّهُ إِنْ أَرِيدَ بِالْأَفْضَلِيَّةِ كَثْرَةُ الثَّوَابِ فَلِلتَّوَقُّفِ جِهَةٌ وَأَنْ أَرِيدَ كَثْرَةُ مَا يَعْدُهُ ذُو الْعُقُولِ مِنَ الْفَضَائِلِ، فَلَا يَكُنْ۔

ترجمہ: اور ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل ابو بکر صدیقؓ ہیں اور زیادہ بہتر یہ ہے کہ بعد الانبیاءؑ کہا جائے لیکن مصنفؒ نے بعدیت زمانی کا ارادہ کیا اور ہمارے نبی کے بعد کوئی نبی نہیں ہے اس کے بعد عیسیٰ علیہ السلام کو مستثنیٰ کرنا ضروری ہے، اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے کہ ہر وہ انسان جو ہمارے نبی کے بعد موجود ہوگا تو عیسیٰ علیہ السلام سے نقص وارد ہوگا اور اگر ہر وہ انسان مراد لیا جائے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہو تو عیسیٰ علیہ السلام کے ذریعہ نقص وارد ہوگا (بہر حال ہمارے نبی کے بعد تمام انسانوں سے افضل) ابو بکر صدیقؓ ہیں۔ جنہوں نے نبوت کے بارے میں بغیر توقف کے اور معراج کے بارے میں بغیر تردد کے نبی علیہ السلام کی تصدیق کی۔ پھر عرفار و حق ہیں جنہوں نے تقاضا اور مقدمات میں حق و باطل کے درمیان فرق کیا، پھر عثمان ذوالنورینؓ ہیں اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے اپنی صاحبزادی رقیہؓ کو ان کی زوجیت میں دے دیا اور جب وہ انتقال کر گئیں تو دوسری صاحبزادی ام کلثومؓ کو ان کے نکاح میں دیا۔ پھر جب وہ بھی انتقال کر گئیں تو آپؐ نے فرمایا کہ اگر کوئی تیسری لڑکی ہوتی تو اس کو بھی تمہاری زوجیت میں دے دیتا۔ پھر حضرت علیؓ ہیں جو اللہ کے بندوں اور رسول اللہ کے اصحاب میں برگزیدہ اور پسندیدہ ہیں۔ اسی ترتیب پر ہم نے سلف کو پایا اور ظاہر یہ کہ اگر ان کے پاس اس کی کوئی دلیل نہ ہوتی تو اس کا فیصلہ نہ کرتے۔ رہے ہم تو ہم نے جاہلین کے دلائل کو متعارض پایا اور اس مسئلہ کو ایسا نہیں پایا کہ اس سے کسی عمل کا تعلق ہو اور اس بارے میں توقف کسی واجب میں مغل ہو اور سلف حضرت عثمانؓ کو افضل قرار دینے میں توقف کرتے ہیں، چنانچہ انہوں نے اہل السنۃ والجماعت کی علامات میں سے تفصیل شیخین اور محبت حنین کو قرار دیا اور انصاف یہ ہے کہ اگر انفعلیت سے کثرت ثواب مراد ہو تو توقف کی وجہ ہے اور اگر وہ چیزیں مراد ہوں جن کو اہل دانش فغانل اور کمالات میں سے شمار کرتے ہیں تو (توقف کی) کوئی وجہ نہیں۔

تشریح: یہاں سے ایک اہم مسئلہ بیان ہو رہا ہے جس کو مسئلہ الملتہ کہا جاتا ہے۔ اہل سنت والجماعت اور ائمہ اربعہ کا اجماع اور اتفاق ہے کہ تمام انسانوں میں انبیاء کرام کے بعد افضل انسان حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ پھر حضرت عمرؓ، پھر حضرت عثمانؓ اور پھر حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہم ہیں۔ شارح رحمہ اللہ متن پر

اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ماتن کے لئے بہتر صورت یہ تھی وہ الفضل البشر بعد نبینا کے بجائے الفضل البشر بعد الانبیاء لاتے۔ وجہ یہ ہے کہ بعد نبینا سے یہ غم پیدا ہو سکتا ہے کہ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ سب سے افضل ہیں یہاں تک کہ وہ تمام سابقہ انبیاء سے بھی افضل ہیں حالانکہ یہ بات غلط ہے تو اگر بعد الانبیاء کا کلمہ ذکر کرتے تو یہ اعتراض وارد نہ ہوتا۔

شارح نے اس قسم کی عبارت لانے کو صرف احسن کہا واجب نہیں کہا کیونکہ بعدیت کو بعدیت زمانی پر محمول کرنا بھی ممکن ہے، لہذا اگر بعد یہاں پر زمانی لیا جائے اور تمہی نہ لیا جائے تو اسی وقت معنی یہ ہوں گے کہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد کے تمام انسانوں سے افضل ابوبکرؓ ہیں۔ اس صورت میں باقی تمام انبیاء سے خلفاء کا افضل ہونا تو لازم نہیں آئے گا مگر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا استثناء پھر بھی ضروری ہے کہ وہ ہمارے نبی کے زمانے کے بعد بھی جو تھے آسمان پر زندہ موجود ہیں اس لئے مصنفؒ کو یوں کہنا چاہئے تھا کہ ہمارے نبی کے بعد حضرت عیسیٰؑ کے علاوہ باقی تمام انسانوں سے افضل ابوبکر رضی اللہ عنہ ہیں، بہر حال حضرت عیسیٰ کی تخصیص کرنی چاہئے تھی تاکہ اعتراض وارد نہ ہو۔

اب شارحؒ مختلف احتمالات کے ساتھ کلام مصنف کی توجیہ پیش کر کے سب کی تضعیف کر رہے ہیں۔ (۱) یا تو کلام مصنف کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے نبی کے بعد جو انسان بھی روئے زمین پر پایا جائے گا یعنی جو آپ ﷺ کے بعد مصنف حیات سے متعف ہوگا خواہ وہ آپ سے پہلے ہو یا نہ ہو تو کلام مصنف حضرت عیسیٰؑ سے لوٹ جاتا ہے کیونکہ حضرت عیسیٰؑ تو آپ ﷺ کے بعد تشریف لائیں گے۔ شارح کو یہ جواب دینا ممکن ہے کہ مصنف کی مراد فقط بعدیت ہے قلبیت نہیں اور حضرت عیسیٰؑ کے اندر قلبیت اور بعدیت دونوں موجود ہیں۔

(۲) دوسرا احتمال یہ ہے کہ مصنف کا مقصود یہ ہو کہ جو لوگ حضرت محمد ﷺ کے زمانے کے بعد پیدا ہوں ابوبکرؓ ان سے افضل ہیں تو حضور ﷺ کے بعد کوئی نبی پیدا ہونے والا نہیں تو حضرت عیسیٰؑ کا اعتراض ختم ہوگا مگر دوسرا اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ ابوبکرؓ باقی لوگوں سے تو افضل ہیں لیکن صحابہ کرامؓ سے افضل نہیں کیونکہ وہ تو اسی وقت سے پہلے پیدا ہو چکے ہیں حالانکہ ابوبکرؓ صحابہ سے بھی افضل ہیں اور تمام بعد کے لوگوں سے بھی۔

(۳) تیسرا احتمال یہ ہے کہ حضور ﷺ کے زمانے میں جتنے بھی لوگ تھے ابو بکرؓ ان میں سب سے افضل ہیں تو اس پر یہ اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ ابو بکرؓ صحابہ سے تو افضل ہیں کیونکہ وہ اسی زمانے میں موجود تھے لیکن تابعین اور تبع تابعین سے افضل اس لئے نہیں کہ وہ تو اُس وقت موجود نہ تھے، مگر اس اعتراض سے یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ جب ابو بکرؓ کی فضیلت صحابہ کرام پر ثابت ہے تو تابعین اور تبع تابعین پر تو بطریقہ اولیٰ ثابت ہے۔

(۴) چوتھا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد ہر وہ انسان ہے جو فی الجملہ روئے زمین پر موجود ہے خواہ وہ حضور ﷺ کے زمانے میں پیدا ہو چکا ہے یا بعد میں لہذا اس صورت میں یہ صحابہ اور تابعین سب کو شامل ہو کر ابو بکرؓ کے لئے سب پر افضلیت ثابت ہو جائے گی مگر حضرت عیسیٰ سے اعتراض اب بھی وارد ہوگا کیونکہ زمین پر نزول ہوگا۔ شارح بتانا چاہتے ہیں کہ مصنف کے کلام میں تاویل کرنے کے بعد بھی کوئی نہ کوئی اشکال باقی رہے گا لہذا حضور ﷺ کے بعد درجہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا ہے۔

ابو بکر صدیقؓ الخ اسلام سے پہلے ان کا نام عبدالکعبہ تھا تو آپ ﷺ نے ان کا نام عبداللہ رکھا۔ کہا جاتا ہے کہ آپ کے لئے صدیق کا لقب جبریلؑ کی زبان پر آسمانوں سے نازل ہوا ہے اور آپؓ کو ابو بکر اس لئے کہا جاتا ہے لیکو وہ فی الدین آپؓ مردوں میں سب سے پہلے دین اسلام میں داخل ہوئے، آپؓ نے کبھی بت پرستی نہیں کی اور نہ کبھی شراب نوشی کی ہے۔

ثم عمر الفاروق الخ پھر دوسرا درجہ حضرت عمرؓ کا ہے، آپؓ کو فاروق اس لئے کہا جاتا ہے کہ انہوں نے فیصلوں اور مقدمات میں حق اور باطل کے درمیان واضح فرق کر کے دکھایا۔ ایک روایت میں وارد ہے کہ ایک منافق اور ایک یہودی کا جھگڑا ہوا دونوں اپنا مقدمہ حضور ﷺ کے پاس لے گئے تو آپ ﷺ نے یہودی کے حق میں فیصلہ کیا منافق کو یہ فیصلہ ناپسند تھا تو یہودی سے کہا کہ یہ فیصلہ حضرت عمرؓ سے کرواتے ہیں، جب یہ مقدمہ عمرؓ کے پاس لے گئے تو عمرؓ نے اُس منافق کو قتل کر کے فرمایا کہ جو حضور ﷺ کے فیصلے سے ناراض ہو تو اُس کے لئے میرے پاس اس سے علاوہ اور کوئی فیصلہ نہیں لہذا اُسی دن سے اُس کا نام فاروق رکھا گیا۔

ثم عثمان ذو النورین الخ

پھر تیسرا درجہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا ہے اُس کو ذوالنورین اس لئے کہا جاتا ہے کہ آپ ﷺ کی

دو صاحبزادیاں حضرت رقیہؓ اور حضرت ام کلثومؓ یکے بعد دیگرے آپ کی نکاح میں رہیں اور ام کلثومؓ کی وفات کے بعد آپؓ نے فرمایا کہ اگر اس وقت میری تیسری بیٹی فارغ ہوتی تو میں حضرت عثمانؓ کو نکاح میں دیتا۔ حضورؐ کی بیٹیوں کو نورین کہا گیا یا تو ان کی شرافت کی وجہ سے یا نور آپؐ کے ناموں میں سے ایک نام ہے۔

عصمہ بن مالک سے مرفوعاً مروی ہے کہ آپؐ نے فرمایا کہ عثمان کے لئے نکاح کا انتظام کر لو اگر میری تیسری بیٹی ہوتی تو میں اُس کو نکاح میں دے دیتا اور میں نے اُس کو وحی کے ذریعے بیٹی دی ہے، یعنی مجھے بذریعہ وحی حکم ملا تو میں نے بیٹی کا رشتہ دیا۔ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میں نے حضورؐ سے سنا کہ اگر میری چالیس بیٹیاں ہوتیں تو میں یکے بعد دیگرے حضرت عثمانؓ کو نکاح میں دے دیتے۔

ثم علی المرتضیٰ الخ اُن کے بعد حضرت علی رضی اللہ عنہ کا مقام ہے۔ حضرت علیؓ کو مرتضیٰ اس لئے کہا جاتا ہے کہ وہ برگزیدہ بندے تھے، مرتضیٰ کے معنی برگزیدہ کے ہیں۔ شارح فرماتے ہیں کہ ہم نے اپنے بڑوں کو اسی ترتیب پر پایا اگر اُن حضرات کے پاس کوئی دلیل نہ ہوتی تو وہ ہرگز یہ ترتیب قائم نہ کرتے۔ جب انہوں نے یہ ترتیب بنائی تو ضرور انہوں نے دلائل کی موجودگی میں بنائی ہے لہذا ہم پر اُن کی اتباع ضروری ہے اور اسی ترتیب کو قائم رکھنا ضروری ہے۔

واما نحن فوجدنا الخ یہاں شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؓ پر ترجیح کا یہ مسئلہ غلطی ہے، ہمارے اسلاف سے یہی ترتیب منقول ہے اگر ہم اسلاف کے ساتھ حسن ظن کی بنیاد پر اُن کی تقلید نہ کرتے تو اس بارے میں توقف ہی افضل تھا، ایک تو اس لئے کہ اس سلسلے میں شیعہ اور اہل سنت کے دلائل متعارض ہیں، لہذا کسی کی بات کا یقین نہیں کیا جاسکتا۔ دوم یہ کہ مسئلہ اعتقادی ہے عملی نہیں اور اعتقادات میں ظلمات کافی نہیں ہوا کرتے۔ سوم یہ کہ اس مسئلے میں توقف اور سکوت کسی واجب شرعی میں خلل نہیں تاہم شارح کی یہ تینوں باتیں ضعیف اور کمزور ہیں۔

والسلف کانوا متوقفین الخ شارح فرماتے ہیں کہ اس مسئلے میں ہمارے اسلاف نے توقف کو ترجیح دی ہے لیکن شارح کا یہ استدلال صحیح اس لئے نہیں کہ اہل سنت اور شیعہ کے درمیان متنازع فیہ حضرت عثمانؓ اور علیؓ کے درمیان افضلیت کی بات نہیں بلکہ ابوبکرؓ کے حضرت علیؓ سے افضل ہونے کا مسئلہ ہے لہذا انہوں

نے تو توقف نہیں کیا بلکہ تفصیل بخین کو اہل سنت والجماعت کی علامات سے شمار کیا۔

الانصاف الخ اگر افضلیت سے مراد کثرت ثواب ہے پھر تو توقف کی کوئی بنیاد ہے کیونکہ کثرت ثواب کا تعلق عقل سے ممکن نہیں اور نقل وارد نہیں اور اگر اُن اشیاء کی زیادتی مراد ہے جن کو لوگ کمالات میں شمار کرتے ہیں تو پھر توقف کی کوئی وجہ نہیں اس لئے کہ حضرت علیؑ کے کمالات اور کرامات زیادہ ہیں۔ تاہم شارح کا یہ جملہ علماء کو ناپسند ہے کیونکہ ہمارے اسلاف نے حضرت عثمانؓ کو حضرت علیؑ پر ترجیح دی ہے۔ بعض علماء کو شارح کی یہ بات اتنی ناپسند آئی کہ انہوں نے فرمایا کہ اس سے شیعیت کی بدبو آتی ہے تاہم حق بات یہ ہے کہ حضرت علیؑ کی مناقب اور فضائل کا اعتراف شیعیت قرار دینا بھی نامناسب ہے۔

﴿وَخلافهم ای نیاہتم عن الرسول فی اقامة الدين بحيث يجب علی كافة الامم الاتباع علیٰ هذا الترتیب ایضاً یعنی ان الخلافة بعد رسول اللہ لابی بکرؓ ثم لعمرؓ ثم لعثمانؓ ثم لعلیؓ وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا يوم توفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی سقیفة بنی ساعدة واستقر رأیهم بعد المشاورة والمنازعة علیٰ خلافة ابی بکرؓ فاجمعوا علیٰ ذالك و بايعه علیؓ علیٰ رؤوس الاشهاد بعد توقف كان منه ولو لم تكن الخلافة حقاً له لما اتفق علیه الصحابة ولنازعه علیؓ كما نازع معاويةؓ ولاحتج عليهم لو كان فی حقه نص كما زعمت الشيعة وكيف يتصور فی حق اصحاب رسول اللہ علیہ السلام الاتفاق علیٰ الباطل وترك العمل بالنص الوارد ثم ان ابابکرؓ لما بیس من حیوٰته دعا عثمانؓ واملیٰ علیہ کتاب عہدہ فلما كتب ختم الصحيفة واخرجها الی الناس وامرهم ان یبايعوا لمن فی الصحيفة فبايعوا حتیٰ مرت علیؓ فقال بايعنا لمن فیہا وان كان عمرؓ وبالجملة وقع الاتفاق علیٰ خلافتہ ثم استشهد عمرؓ وترك الخلافة شورئ بین ستة عثمانؓ وعلیؓ و عبدالرحمنؓ بن عوف وطلحةؓ وزبیرؓ وسعد بن ابی وقاصؓ ثم فوض الامر خمستهم الی عبدالرحمنؓ بن عوف و رضوا بحکمہ فاختر عثمانؓ وبايعه بمحض من الصحابة فبايعوه وانقاد والوامره وصلوا معه الجمع والاعیاد فكان اجماعاً ثم استشهد وترك الامر مهملًا فاجمع كبار المهاجرين والانصار علیٰ علیؓ واتمسوا

منہ قبول الخلافة و بایعوه لما كان الفضل اهل عصره و اولهم بالخلافة و ما وقع من المخالفات و المحاربات لم یکن من نزاع فی خلافته بل عن خطا فی الاجتهاد و ما وقع من الاختلاف بین الشیعة و اهل السنة فی هذه المسئلة و ادعاء کل من الفريقین النص فی باب الامامة و ایراد الاسئلة و الاجوبة من الجانبین فمذکور فی المطولات ﴿۔

ترجمہ: اور ان کی خلافت یعنی اقامت دین کے سلسلہ میں اس طرح کہ تمام امت پر ان کی اتباع واجب ہو۔ ان کا نائب رسول ہونا بھی اسی ترتیب پر ہے یعنی رسول اللہ ﷺ کے بعد خلافت ابو بکرؓ کی ہے، پھر عمرؓ کی ہے پھر عثمانؓ کی اور پھر علیؓ کی ہے۔ اور یہ اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی وفات کے روز صحابہ سقیفہ بنی ساعدہ میں جمع ہوئے، اور باہمی مشورے اور تو میں میں کے بعد ابو بکرؓ کے خلیفہ ہونے پر ان کی رائے جم گئیں، پس سب نے اس پر اجماع کر لیا اور قدرے توقف کے بعد حضرت علیؓ نے بھی مجمع عام میں ان سے بیعت لی اور اگر خلافت ان کا (ابو بکر کا) حق نہ ہوتا تو صحابہ اس پر اتفاق نہ کرتے۔ اور حضرت علیؓ ان سے نزاع کرتے جس طرح حضرت معاویہؓ سے نزاع کیا تھا۔ اور اگر ان کے حق میں کوئی نص ہوتی جیسا کہ شیعہ کہتے ہیں تو حضرت علیؓ صحابہ پر حجت قائم کرتے۔ اور بھلا صحابہ کے بارے میں باطل پر اتفاق کا اور وارد ہونے والی نص پر عمل ترک کرنے کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے، پھر جب ابو بکرؓ اپنی زندگی سے مایوس ہو گئے تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو بلایا اور ان سے اپنا عہد نامہ لکھوایا، پھر جب لکھ چکے تو اس صحیفہ کو مہر بند کر دیا اور لوگوں کے سامنے اس کو پیش کیا اور انہیں اس شخص کے لئے بیعت کرنے کا حکم دیا جو صحیفہ میں ہو تو صحابہ نے بیعت کی حتیٰ کہ حضرت علیؓ کے پاس پہنچا تو انہوں نے کہا کہ ہم نے اس شخص کے لئے بیعت کی جو اس میں ہے اگرچہ وہ عمرؓ ہی ہوں۔ اور بہر حال حضرت عمرؓ کی خلافت پر اتفاق ہو گیا۔ پھر حضرت عمرؓ شہید کر دیئے گئے اور مسئلہ خلافت کو چھ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیرؓ اور سعد بن ابی وقاصؓ کے باہمی مشورے پر چھوڑ گئے۔ پھر ان میں سے پانچ نے معاملہ عبدالرحمن بن عوفؓ کے سپرد کیا اور ان کے فیصلہ پر رضامندی ظاہر کر دی، تو انہوں نے حضرت عثمانؓ کو منتخب کیا۔ اور صحابہ کی ایک مجلس میں ان سے بیعت کی۔ پھر دوسرے لوگوں نے ان سے بیعت کی اور ان کی فرمان برداری

کی اور ان کے ساتھ جمعہ اور عید کی نمازیں پڑھیں تو اجماع ہو گیا پھر وہ شہید ہو گئے اور (خلیفہ کا) معاملہ طے کئے بغیر چھوڑ گئے، تو بڑے بڑے مہاجرین اور انصار نے حضرت علیؓ پر اتفاق کیا اور ان سے منصب خلافت قبول کرنے کی درخواست کی اور ان سے بیعت کی کیونکہ وہ اپنے ہم عصروں میں افضل اور خلافت کے زیادہ حقدار تھے۔ اور (حضرت علیؓ اور حضرت معاویہؓ کے درمیان) جو اختلافات لڑائیاں ہوئیں وہ مسئلہ خلافت میں نزاع کی وجہ سے نہیں بلکہ خطاء اجتہادی کی وجہ سے ہوئیں۔ اور اس مسئلہ میں شیعہ اور اہل السنۃ کے درمیان جو اختلاف ہوا اور امامت کے باب میں فریقین میں سے ہر ایک کے نص کا دعویٰ کرنا اور جاہلین سے سوال و جواب کی پیشی سب بڑی کتابوں میں مذکور ہیں۔

تشریح: یعنی خلفاء راشدین کی جس ترتیب سے فضیلت منقول ہے بالکل اسی ترتیب سے اُن کی خلافت بھی منقول ہے، خلیفہ اول بلا فصل حضرت ابوبکرؓ پھر حضرت عمرؓ پھر حضرت عثمانؓ اور پھر حضرت علیؓ ہیں۔ حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کی خلافت کی تفصیل یہ ہے کہ جس روز حضور ﷺ کی وفات واقع ہوئی تو جمہور اور متحقیقین سے پہلے پہلے انصار متفقہ بنو ساعدہ میں جمع ہو کر حضرت سعد بن عبادہ انصاریؓ کے ہاتھ پر بیعت کی تیاری کر رہے تھے۔ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ وہاں پہنچ کر حضرت ابوبکرؓ نے حضور ﷺ کی یہ حدیث سنائی الا لعنة من قریب یہ الفاظ کہنے سے کہ سب سے پہلے حضرت عمرؓ نے ابوبکرؓ کی طرف ہاتھ بڑھا کر کہنے لگے کہ تم کو حضور ﷺ نے ہمارے دین کی سرپرستی کے لئے پسند کیا تھا تو کیا ہم آپ کو اپنی دنیا کی سرپرستی کے لئے نہیں پسند کریں گے۔ پھر صحابہ دیوانہ وار آگے بڑھے اور بیعت ہوئے۔ تمام صحابہ بیعت ہوئے، حضرت علیؓ کی کچھ توقف اور تاخیر حضور کی جمہور و متحقیقین اور حضرت فاطمہؓ کی تیاری کی وجہ سے تھی، پھر بیعت ہوئے، بہر حال حضرت ابوبکرؓ پر تمام صحابہ متفق ہوئے، اگر خلافت حضرت ابوبکرؓ کا حق نہ ہوتا تو صحابہ کیسے متفق ہو جاتے۔ اور اگر حضرت علیؓ کے پاس کوئی دلیل اپنی خلافت پر تھی تو وہ کیسے چھپاتے بلکہ بیان کر کے اپنے لئے خلافت حاصل کرتے، لہذا شیعہ کی باتیں غلط اور بے بنیاد ہیں، صحابہ کرام جیسی جماعت حق کو چھوڑ کر باطل پر کیسے متفق ہو گئے یہ انتہائی غلط بات ہے۔

ثم ان ابا بکر لم يبايع من حبلوه الخ حضرت صدیق اکبر رضی اللہ عنہ جب دنیا کی زندگی سے ناامید ہو گئے تو بعض صحابہ کرام سے حضرت عمر فاروقؓ کے بارے میں مشورہ کیا حضرت عثمانؓ کو بلا کر ان کو عہد

نامہ املاء کروا کر لوگوں کو حکم دیا کہ جو اس خط میں ہے اس کے ہاتھ پر بیعت ہو جائے۔ لہذا حضرت ابوبکرؓ کے بعد سارے صحابہ حضرت عمرؓ کے ہاتھ پر بیعت ہوئے یہاں تک کہ حضرت علیؓ بھی بیعت ہوئے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے بارے میں حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ نے جو عہد نامہ لکھا وہ تاریخ اختلاف ص ۸۲ پر یوں منقول ہے ”بسم اللہ الرحمن الرحیم ہذا ما عہد ابو بکر بن ابی قحافہ فی آخر عہدہ فی الدنیا خارجاً عنہا و اول عہدہ بالآخرۃ داخلہا فیہا حیث یؤمن الکافر یوافق الفاجر ویصدق الکاذب انی استخلف علیکم بعدی عمر بن الخطاب فاسمعوا لہ و اطیعوا و انی لم آل اللہ و رسولہ و دینہ و نفسی و اباکم خیراً فان عدل فذلک ظنی بہ و علمی فیہ و ان بدّل فلکّل امری ما اکتسب و الخیر اردت و لا اعلم الغیب و سيعلم الذین ظلموا انی منقلب ینقلبون و السلام علیکم ورحمة اللہ و بركاتہ۔

ثم استشهد عمرؓ الخ پھر عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہ کے ایک غلام ابولؤلؤ مجوسی کے ہاتھوں شہید کئے گئے جس کا واقعہ تفصیل کے ساتھ منقول ہے تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ صحابہ کرام کی ایک کمیٹی (جماعت) تشکیل کی جس میں حضرت عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمن بن عوفؓ، طلحہؓ، زبیر بن العوامؓ اور سعد بن ابی وقاص رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین شامل تھے، پھر اس جماعت نے تمام تر اختیارات حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ کے حوالہ کر کے انہوں نے حضرت عثمانؓ کو خلیفہ ثالث منتخب فرمایا، تمام صحابہ کرام نے اُن کے ہاتھ پر بیعت فرمائی۔

ثم استشهد عثمان و ترک الامر مهملاً الخ حضرت عثمانؓ کی واقعہ شہادت کے بعد ابراہیمؓ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو خلیفہ رابع منتخب فرمایا اور تمام صحابہ نے اُن کے ہاتھ پر بیعت کی۔ و ما وقع من المخالافات الخ یہ درحقیقت ایک اعتراف کا جواب ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت پر صحابہ متفق نہیں تھے ورنہ ان اختلافات کی ضرورت کیسے پڑی۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ اور حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کی آپس میں جو اختلافات تھیں وہ درحقیقت کچھ اجتہادی غلطیوں کی وجہ سے تھیں مسئلہ خلافت میں نہیں تھیں کہ صحابہ کرام حضرت علیؓ کو خلافت کا اہل نہیں سمجھتے تھے، وہ اجتہادی غلطی یہ تھی کہ فریق مخالف قاتلین عثمانؓ سے قصاص پر اصرار کر رہے تھے، جبکہ حضرت علیؓ سے کچھ مصالح کی وجہ سے اس مسئلے

میں تاخیر ہو رہی تھی، یہ تھا بنیاد اختلاف، رہ گئے وہ اختلافات جو کہ اہل سنت اور شیعوں کے درمیان مسئلہ امامت کے بارے میں ہیں اُس کی تحقیق اور فریقین کے دلائل کے لئے مطولات کا مطالعہ کیجئے۔

﴿وَالْخِلَافَةُ ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ بَعْدَهَا مَلِكٌ وَأَمَارَةٌ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْخِلَافَةُ بَعْدِي ثَلَاثُونَ سَنَةً ثُمَّ يَصِيرُ بَعْدَهَا مَلِكًا عَضُوضًا وَقَدْ اسْتَشْهَدَ عَلِيٌّ عَلِيًّا رَأْسَ ثَلَاثِينَ سَنَةً مِنْ وَفَاتِ رَسُولِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَمَعَاوِيَةُ وَمَنْ بَعْدَهُ لَا يَكُونُونَ خُلَفَاءَ بَلْ مَلُوكًا وَأُمَرَاءَ، وَهَذَا مُشْكَلٌ لِأَنَّ أَهْلَ الْحِلِّ وَالْعَقْدِ مِنَ الْأَمَةِ قَدْ كَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى خِلَافَةِ الْخُلَفَاءِ الْعَبَّاسِيَّةِ وَبَعْضُ الْمُرَوِّاتِ كَعُمَرَ بْنِ عَبْدِ الْعَزِيزِ مَثَلًا وَلَعَلَّ الْمُرَادَ أَنَّ الْخِلَافَةَ الْكَامِلَةَ الَّتِي لَا يَشُوبُهَا شَيْءٌ مِنَ الْمَخَالَفَةِ وَمِيلٍ عَنِ الْمَتَابَعَةِ تَكُونُ ثَلَاثِينَ سَنَةً وَبَعْدَهَا قَدْ تَكُونُ وَقَدْ لَا تَكُونُ ثُمَّ الْإِجْمَاعُ عَلَى أَنَّ نَصَبَ الْأَمَامِ وَاجِبٌ وَأَنَّمَا الْخِلَافُ فِي أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى اللَّهِ أَوْ عَلَى الْخَلْقِ بِدَلِيلٍ سَمْعِيٍّ أَوْ عَقْلِيٍّ وَالْمَذْهَبُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى الْخَلْقِ سَمْعًا لِقَوْلِهِ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ أَمَامَ زَمَانِهِ فَقَدْ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةٍ وَلِأَنَّ الْأَمَةَ قَدْ جَعَلُوا أَهْمَ الْمَهْمَاتِ بَعْدَ وَفَاتِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَصَبَ الْأَمَامِ حَتَّى قَدَّمُوهُ عَلَى الدَّفْنِ وَكَذَا بَعْدَ مَوْتِ كُلِّ أَمَامٍ وَلِأَنَّ كَثِيرًا مِنَ الْوَاجِبَاتِ الشَّرْعِيَّةِ يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ، كَمَا أَشَارَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ﴾۔

ترجمہ: اور خلافت تیس سال تک ہے اس کے بعد سلطنت اور امامت ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ میرے بعد خلافت تیس سال تک رہے گی، پھر اس کے بعد ظالم سلطنت ہوگی اور حضرت علیؓ رسول اللہ ﷺ کی وفات سے تیس سال پورا ہونے پر شہید ہو گئے، پھر تو معاویہؓ اور ان کے بعد کے حضرات خلیفہ نہ ہوں گے بلکہ بادشاہ اور امیر ہوں گے۔ اور یہ اشکال پیدا کرنے والی بات ہے کیونکہ امت کے ارباب حل و عقد خلفاء عباسیہ اور بعض مروانیہ مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیز کی خلافت پر متفق تھے اور شاید حدیث کا مطلب یہ ہے کہ خلافت کاملہ جس میں (قانون اسلام) کی خلاف ورزی اور اتباع شریعت سے اعراض کی کچھ آمیزش نہ ہو، تیس سال تک رہے گی۔ اور اس کے بعد کبھی ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔ پھر اجماع اس بات پر ہے کہ امام (اور خلیفہ) مقرر کرنا واجب ہے، اختلاف صرف اس میں ہے کہ اللہ پر واجب ہے یا مخلوق پر، دلیل سمعی سے

واجب ہے یا عقلی سے اور (اہل حق) کا مذہب یہ ہے کہ مخلوق پر دلیل سمعی سے واجب ہے، نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص اس حال میں مرا کہ اسے اپنے زمانہ کے امام اور خلیفہ کا پتہ ہی نہیں وہ جاہلیت کی موت مرا۔ اور اس لئے کہ امت نے نبی علیہ السلام کی وفات کے بعد سب سے اہم کام امام اور خلیفہ مقرر کرنے کو قرار دیا۔ حتیٰ کہ اس کو (نبی علیہ السلام کی) تدفین پر بھی مقدم کیا، اسی طرح ہر امام کی موت کے بعد (اس کی تدفین سے پہلے اگلا خلیفہ منتخب کیا) اور اس لئے کہ بہت سے واجبات شرعیہ امام پر موقوف ہیں (جو اس کے بغیر انجام ہی نہیں پاسکتے) جیسا کہ باتن نے اپنے اگلے قول میں اس کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

تشریح: خلافت کا مطلب اقامت دین کے سلسلے میں حضور ﷺ کی نیابت ہے۔ امارت اور ملکیت عام ہے خواہ اُس میں نیابت ہو یا نہ، تو دونوں کے درمیان عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے، خلافت خاص اور امارت عام ہے، لہذا حضور ﷺ کے بعد خلافت کا سلسلہ تیس سال تک قائم رہا اور اس کی پینچن گوئی حضور ﷺ نے فرمائی کہ الخلافة بعدی ثلاثون سنة ثم يصير ملكاً عضواً کہ میری موت کے بعد تیس سال تک خلافت کاملہ قائم ہوگا اور پھر بادشاہت شروع ہو جائے گی۔ حضور ﷺ کے بعد دو سال اور تین ماہ تک حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت ہے اور دس سال چھ ماہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت بارہ سال، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت اور چار سال نو ماہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت ہے۔ یہ مجموعی طور پر ایتیس سال اور چھ ماہ بنتے ہیں پھر اس کے بعد چھ ماہ حضرت حسن رضی اللہ عنہ کا زمانہ خلافت ہے لہذا یہ تیس سال مکمل ہو گئے۔

وهذا مشكل الخ یہ ایک قسم کی اعتراض ہے کہ جب خلافت کا زمانہ صرف تیس سال ہے تو مجتہدین اور علماء محققین بنو امیہ اور بنو عباس کے بعض بادشاہوں کے خلافت پر متفق تھے جن میں سے ایک حضرت عمر بن عبد العزیز بھی ہیں، لہذا حدیث سے تو یہ معلوم ہو رہا ہے کہ تیس سال کے بعد کوئی خلافت نہیں رہے گی اور تحقیق سے معلوم ہو رہا ہے کہ تیس سال کے بعد بھی خلافت رہی ہے۔

تو شارح نے جواب دیا لعل العواد کے ساتھ کہ حضور ﷺ کے بعد تیس سال خلافت علی منہاج النبوة ہوگی اور پھر اس کے بعد یہ تسلسل نہیں رہے گا کبھی خلافت ہوگی اور کبھی نہ ہوگی۔

ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب الخ يها من شارح بتا چاہتے ہیں کہ اہل سنت معتزلہ اور شیعہ سب کے نزدیک بالاتفاق امام کا تقرر واجب ہے پھر اس میں اختلاف ہے کہ امام کا تقرر اللہ تعالیٰ پر واجب ہے یا مخلوق پر۔ شیعہ میں سے امامیہ اور اسماعیلیہ کا کہنا ہے کہ تقرر امام اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اُن کا کہنا ہے کہ اللہ تعالیٰ پر بندوں کے حق میں لطف و احسان واجب ہے اور امام کا تقرر مخلوق پر لطف و احسان ہے، لہذا یہ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اللہ کی ذمہ داری ہے۔ مگر یہ قول واضح طور پر باطل ہے کیونکہ بندوں کے حق میں اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب اور لازم نہیں، جن حضرات کے نزدیک مخلوق پر واجب ہے اُن کے دو گروہ ہیں ایک اہل سنت کی جماعت ہے اور ایک معتزلہ کی، اہل سنت کے نزدیک مخلوق پر امام کی تقرری کا وجوب دلائل نقلیہ سے ہے اور معتزلہ کے نزدیک دلائل عقلیہ سے ہے۔ لہذا ہمارا مذہب یہ ہے کہ نصب امام مخلوق کی ذمہ داری ہے اور شارح اس بات پر تین دلائل پیش کر رہے ہیں۔ (۱) من مات ولم يعرف امام زمانہ فقد مات مبعۃً جاہلیۃً جو شخص اسی حال میں مر گیا کہ اپنے زمانے کے امام کو نہیں پہچانتا تو وہ جاہلیت کے موت مرا ہے۔ (۲) حضور ﷺ کی وفات کے فوراً بعد صحابہ نے بالاتفاق خلیفہ مقرر کرنے کو ضروری سمجھا اور اس کو اتنا ضروری سمجھا کہ نبی ﷺ کی تدفین پر بھی اُسے مقدم کیا۔ (۳) قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز پر کوئی واجب موقوف ہو تو وہ موقوف علیہ بھی واجب ہوا کرتا ہے اور یہ بات واضح اور مسلم ہے کہ بہت ساری احکام شرعیہ کا قیام اور نفاذ امام کے بغیر ناممکن ہے، لہذا اصول مذکورہ کے مطابق یہ بات معلوم ہوگئی کہ مخلوق پر امام کا تقرر واجب ہے تاکہ احکام شرعیہ کی ادائیگی صحیح طریقے سے ہو سکے۔

﴿والمسلمون لا بدّ لهم من امام يقوم بتنفيذ احكامهم واقامة حدودهم وسد

ثغورهم وتجهيز جيوشهم واخذ صدقاتهم وقهر المتغلبة والمتلصصة ولطاع الطريق

واقامة الحجّ والاعیاد وقطع المنازعات الواقعة بین العباد وقبول الشهادات القائمة

على الحقوق وترويع الصغار والصغار الذين لا اولياء لهم وقسمة الغنائم ونحو ذلك

من الامور التي لا يتولاها احاد الامّة فان قيل لمّ لا يجوز الاكتفاء بدی شوكة فی کل

ناحية ومن أين یجب نصب من له الرئاسة العامّة قلنا لانه یؤدی الی منازعات

ومخاصمات مفضیة الی اختلال امر الدین والدنیا کما نشاهد فی زماننا هذا فان قيل

سے ہو جائے گا جیسا کہ (مسلمان) ترک بادشاہ کے عہد میں تھا۔ ہم جواب دیں گے کہ ہاں دنیوی امور کا کچھ انتظام (مثلاً اسلامی سرحدوں کی حفاظت، اسلامی لشکر کی تیاری وغیرہ کا کام تو ہو جائے گا مگر دین کے کام مثلاً (جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرنے وغیرہ) میں خلل پڑے گا۔ (کیونکہ ان کاموں کے لئے امام کا ہونا ضروری ہے) حالانکہ یہی (امور دین کا انتظام ہی امام مقرر کرنے سے) اہم مقصود ہے۔ پھر اگر کہا جائے کہ اس بات کی بناء پر جو ذکر کی گئی ہے کہ مدت خلافت تیس سال ہے خلفاء راشدین کے بعد زمانہ امام سے خالی ہوگا تو پوری امت گنہگار ہوگی۔ اور (حدیث مذکورہ کی رو سے) ان سب کی موت جاہلیت کی موت ہوگی۔ ہم جواب دیں گے کہ پہلے گزر چکا ہے کہ خلافت کاملہ مراد ہے۔ اور اگر مان لیا جائے (کہ مطلق خلافت مراد ہے) تو دوسرا جواب یہ ہے کہ شاید دور خلافت ختم ہو جائے گا، دور امامت ختم نہ ہوگا اس بناء پر کہ امامت عام ہے (خلافت سے) لیکن یہ اصطلاح ہم نے لوگوں سے نہیں پائی بلکہ بعض شیعہ (اس کے برعکس) یہ کہتے ہیں کہ خلیفہ عام ہے اور اسی وجہ سے وہ ائمہ خلافت کی خلافت کے تو قائل ہیں ان کی امامت کے قائل نہیں۔ رہا خلفاء عباسیہ کے بعد تو یہ بات باعث اشکال ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ نے نصب امام کی اہمیت کی وضاحت کے لئے اُن امور کی نشان دہی فرمائی کہ امام کی ذمہ داریوں میں داخل ہیں۔ وہ مندرجہ ذیل امور ہیں۔

- (۱) احکام شرعیہ کا اجراء اور نفاذ۔ (۲) حدود کا قائم کرنا۔ (۳) دار اسلام کے سرحدات کی حفاظت۔
- (۴) لشکروں کی تیاری۔ (۵) صدقات کی وصولی اور پھر اُن کے مصارف پر خرچ کرنا۔ (۶) ظالموں، غاصبوں، چوروں، رھروں کو گرفتار کر کے اُن کے احوال کے مطابق اُن کو سزا دینا۔ (۷) نماز جمعہ اور نماز عید کی ادائیگی اور قیام۔ (۸) لوگوں کے درمیان جھگڑے نمٹانا۔ (۹) حقوق کے متعلقہ گواہی قبول کرنا۔ (۱۰) وہ چھوٹے بچے جن کا ولی نہ ہو اُن کے نکاح کا انتظام کرنا۔ (۱۱) مالی غنیمت کی صحیح تقسیم، اس کے علاوہ اور بھی بہت سارے امور ایسے ہیں جن کو بادشاہ کے بغیر کوئی ادا کر سکتا، لہذا بادشاہ اور امام کا ہونا ضروری ہے۔

فان قيل لِمَ لا يجوز الاكتفاء الخ شارح یہاں پر ایک۔ اعتراض اور اُس کا جواب پیش کر رہے ہیں۔

فلیکتف ہدی شوکۃ لہ الریاسة العامة امامًا کان او غیر امام فان انتظام الامر یحصل بذلك کما فی عهد الاتراک قلنا نعم یمحصل بعض النظام فی امر الدنیا ولكن یختل امر الدین و هو الامر المقصود الایم والعمة العظمیٰ فان قیل فعلی ما ذکر من ان مدة الخلفة ثلاثون سنة یمکن الزمان بعد الخلفاء الراشدين خالیا عن الامام فیعضی الامه کلهم و یمکن میتهم میتة جاهلیة قلنا قد سبق ان المراد الخلفة الكاملة ولوسلم فلعل دور الخلفة تنقضى دون دور الامامة بناءً علی ان الامامة اعم، لكن هذا الاصطلاح مما لم نجدہ من القوم بل من الشیعة من یزعم ان الخلیفة اعم و لهذا یقولون بخلفة الائمة الثلاثة دون امامتهم و اما بعد الخلفاء العباسیة فالامر مشکوک۔

ترجمہ: اور مسلمانوں کے لئے کوئی امام ہونا ضروری ہے جو ان پر احکام شریعت نافذ کرے اور ان پر حدود قائم کرے اور ان کی سرحدوں کی حفاظت کرے اور ان کا لشکر تیار کرے اور ان سے صدقات وصول کرے اور غالموں، قاصموں اور چوروں اور ڈاکوؤں کو مغلوب کرے اور جمعہ و عیدین کی نمازوں کا انتظام کرے اور لوگوں کے درمیان واقع ہونے والے جھگڑوں کا خاتمہ کرے اور حقوق پر قائم کی جانے والی شہادتیں قبول کرے اور ان تابالغ لڑکوں اور لڑکیوں کی شادی کرے جن کا کوئی ولی نہیں ہوتا۔ اور اموال غنیمت تقسیم کرے اور ان کے علاوہ وہ سارے کام (انجام دے) جنہیں امت کے عام افراد نہیں سنبھال سکتے، پس اگر کہا جائے کہ ہر علاقہ میں کسی شوکت اور طاقت والے شخص کو کافی سمجھ لینا کیوں نہیں جائز ہے اور ایسا شخص مقرر کرنا کہاں سے واجب ہے، جس کو (تمام بلاد اسلامیہ پر) ریاست عامہ حاصل ہو، ہم جواب دیں گے کہ اس لئے کہ وہ ایسے باہمی جھگڑوں کا ذریعہ بنے گا جو دین اور دنیا کا کام بگڑ جانے کا سبب ہوں گے۔ جیسا کہ ہم اپنے زمانہ میں مشاہدہ کر رہے ہیں (کہ مسلمان حکمران آپس میں دست گبریاں ہیں) پھر اگر یہ کہا جائے کہ ایسے شخص کو کافی سمجھ لیا جائے جس کو تمام بلاد اسلامیہ پر ریاست عامہ حاصل ہو، خواہ وہ امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط مثلاً قریشی ہونے کے ساتھ متصف ہو) یا غیر امام ہو (یعنی امامت کے اوصاف و شرائط کے ساتھ متصف نہ ہو مثلاً وہ غیر قریشی ہو) اس لئے کہ (دین و دنیا) کے کاموں کا انتظام اس

سوال یہ ہے کہ ایسے شخص کو ہر خطہ میں امام بنا دیا جائے جس کو وہاں غلبہ اور شان و شوکت حاصل ہو لہذا پورے عالم اسلام کا ایک امام ہونا کیوں ضروری ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگر امام ایک نہ ہو تو مختلف اماموں کے درمیان آپس میں جنگ و جدل ہوگا جس سے دینی اور دنیوی دونوں قسم کے امور میں پریشانیاں پیدا ہوں گی۔

فان قيل فليكتف بلدى شوكة له الخ اعترض به یہ ہے کہ اگر پورے اہل اسلام کا ایک ہی امام ہونا چاہئے تو ٹھیک ہے مگر یہ کیا ضروری ہے کہ اُس کے اندر امام کے اوصاف موجود ہوں کہ وہ قریشی ہو عاقل ہو، آزاد ہو، مسلمان ہو اور امور انتظامیہ سے واقف ہو بلکہ اگر کوئی بھی صاحب اقتدار جو پورے اہل اسلام پر غلبہ حاصل کرے اور انتظامات سنبھال سکے تو اُس پر اکتفا کر لینی چاہئے خواہ وہ امام ہو یا نہ ہو۔ شارح نے جواب دیا کہ اس طرح کچھ دنیوی امور تو درست ہو جائیں گے لیکن شرائط امامت کی فقدان سے امور آخرت کا نقصان ہوگا اور احکام دین کا صحیح تنفیذ نہ ہو سکے گا۔

فان قيل فعلى ما ذكر من ان الخ اعترض به شارح ایک اعتراض کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں وہ یہ ہے کہ حدیث سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ خلافت صرف تیس سال رہے گا اس کے بعد خلافت ختم بلکہ امارت اور بادشاہی ہوگی، تو اس کا واضح مطلب یہ ہے کہ ساری امت گمناہ گار ہے کہ نصب امام کے فریضہ کو ترک کر دیا ہے۔ شارح اس کے دو جواب دیتے ہیں۔ قلنا قد سبق یہ پہلے جواب کی طرف اشارہ ہے کہ خلافت کاملہ اور خلافت علی منہاج النبوة صرف تیس سال ہے اور اس کے بعد خلافت کاملہ تو ختم ہو جائے گی نفس خلافت باقی رہے گی اور مطلق کے افراد میں سے جب تک کوئی ایک فرد بھی باقی ہو تو مطلق کا وجود شمار کیا جاتا ہے لہذا اعتراض وارد نہ ہوگا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ تیس سال پر جا کر خلافت کا دور ختم ہو جائے گا لیکن امامت کا دور ختم نہ ہوگا اور امت نصب امام کا مکلف ہے نہ کہ نصب خلیفہ کا۔ ہمارے اس دوسرے جواب کا مطلب یہ ہے کہ خلافت خاص ہے اور امامت عام ہے۔ خلیفہ وہ ہے جس کو ریاست عامہ حاصل ہو کر سو فیصد اتباع رسول پر جا رہا ہو اور امام عام ہے خواہ اُسے اتباع رسول حاصل ہو یا نہ۔

لكن هذا الاصطلاح الخ شارح حریہ وضاحت کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ فرق متکلمین اہل سنت سے منقول نہیں یعنی ہماری مذکورہ تقریر سے بہر حال جواب تو حاصل ہوا مگر جواب تسلی بخش نہیں۔ یہ

اصطلاح شیعہ سے منقول ہے کہ انہوں نے اس کو اُٹھ کر امام کو خاص اور خلیفہ کو عام کر دیا ہے۔ اُن کے نزدیک خلیفہ ایک سلطان ہی ہے خواہ وہ ظالم ہے یا عادل ہے برخلاف امام کے کہ وہ اُن کے نزدیک بارہ اماموں میں سے ایک ہوگا اور وہ معصوم ہوگا یہی وجہ ہے کہ وہ آئمہ ثلاثہ کے خلافت کے قائل ہیں اور امامت کے نہیں۔

واما بعد الخلفاء العباسیۃ الخ یعنی آپ کا یہ جواب خلفاء بنو عباس تک تو درست ہے کہ وہ امام ہیں تو امت گناہ سے بچ گئی لیکن خلفاء بنو عباس کے بعد تو نہ امام ہے اور نہ خلیفہ شارح فرماتے ہیں کہ اب مسئلہ مشکل ہے کہ امت گناہ سے بچ سکے۔

﴿ثم ينبغي ان يكون الامام ظاهراً ليرجع اليه فيقوم بالمصالح ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام لامختفياً من اعين الناس خوفاً من الاعداء و ما للظلمة من الاستيلاء ولا منتظراً خروجه عند صلاح الزمان و انقطاع مواد الشر و الفساد و انحلال نظام اهل الظلم و العناد كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم ان الامام الحق بعد رسول الله عليؑ، ثم ابنه الحسنؑ، ثم اخوه الحسينؑ، ثم ابنه علي زين العابدينؑ، ثم ابنه محمد الباقرؑ ثم ابنه جعفر الصادقؑ ثم ابنه موسى الكاظمؑ ثم ابنه علي الرضاؑ ثم ابنه محمد تقىؑ ثم ابنه علي النقيؑ ثم ابنه الحسن العسكريؑ ثم ابنه محمد القاسم المنتظر المهديؑ وقد اختفى خوفاً من اعدائه وسيظهر فيملاً الدنيا قسطاً وعدلاً مليت جوراً وظلماً ولا امتناع في طول عمره و امتداد ايام حيلوته كهيسى والحضر وغيرهما وانت خبير بان اختفاء الامام وعدمه سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة من وجود الامام وان خوفه من الاعداء لا يوجب الاختفاء بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غاية الامران يوجب اختفاء دعوى الامامة كما في حق آبائه الذين كانوا ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامة وايضا فعند فساد الزمان واختلاف الآراء واستيلاء الظلمة احتياج الناس الى الامام اشد و انقيادهم له سهل﴾۔

ترجمہ: پھر امام کو ظاہر ہونا چاہیے تاکہ اس کی طرف رجوع کیا جاسکے اور وہ لوگوں کی بھلائی

کے کام انجام دے تاکہ وہ چیز حاصل ہو جو امام کے تقرر سے مقصود ہے۔ دشمنوں اور ظالموں کے غلبہ سے خوف کی وجہ سے روپوش نہ ہو اور نہ ہی زمانہ کے (احوال درست ہو جانے اور شر و فساد کا مادہ ختم ہو جانے اور ظلم و عناد والوں کے نظام کا خاتمہ ہو جانے کے وقت) اس کے ظہور کا انتظار کیا جانے والا ہو۔ ایسا نہیں جیسا کہ شیعہ بالخصوص شیعہ امامیہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد امام برحق حضرت علیؑ ہیں۔ پھر ان کے بیٹے حسنؑ پھر حسنؑ کے بھائی حسینؑ پھر حسینؑ کے بیٹے علی زین العابدینؑ پھر ان کے بیٹے محمد باقرؑ پھر ان کے بیٹے جعفر صادقؑ پھر ان کے بیٹے موسیٰ کاظمؑ پھر ان کے بیٹے علی رضاؑ پھر ان کے بیٹے محمد تقیؑ پھر ان کے بیٹے علی نقیؑ پھر ان کے بیٹے عسکریؑ۔ پھر ان کے بیٹے محمد قاسمؑ ہیں جن کے ظہور کا انتظار ہے وہی مہدی ہیں۔ اور وہ دشمنوں کے خوف سے روپوش ہو گئے ہیں جلد ہی ان کا ظہور ہوگا اور دنیا کو وہ عدل و انصاف سے بھر دیں گے۔ جس طرح اس وقت ظلم سے بھری ہے اور ان کی عمر کے طویل ہونے اور ان کی زندگی کے ایام دراز ہونے میں کوئی احتمال نہیں جیسے عیسیٰؑ اور یحضر علیہ السلام وغیرہ۔ اور آپ خوب واقف ہیں کہ امام کا روپوش ہونا اور اس کا معدوم ہونا ان اغراض کے حاصل نہ ہونے میں برابر ہے جو امام کے وجود سے مقصود ہے اور اس بات سے (بھی واقف ہیں) کہ دشمنوں سے خائف ہونا اس طرح روپوش ہونے کا متقاضی نہیں ہے کہ ان کا صرف نام موجود ہو بلکہ زیادہ سے زیادہ دعویٰ امامت کو پوشیدہ رکھنے کا متقاضی ہوگا جیسا کہ ان کے باپ دادوں کے بارے میں (ہمیں معلوم ہے) کہ وہ لوگوں کے سامنے تھے اور امامت کا دعویٰ نہیں کرتے تھے۔ نیز زمانہ کے فساد اور راپوں کے اختلاف اور ظالموں کے غلبہ کے وقت لوگوں کو امام کی ضرورت شدید ہے اور لوگوں کے لئے اس (امام) کی اطاعت آسان ہے۔

تشریح: معصف رحمہ اللہ کا مقصود یہاں سے شیعہ کے فرقہ امامیہ کے ایک فاسد اور غلط عقیدے کی تردید ہے۔ اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ سلسلہ امامت کی بارہویں امام جس کا نام امام مہدی ہے وہ امام ہونے کے باوجود دشمنوں کی خوف سے ۲۰۶، ۲۰۷ ہجری کو دنیا سے غائب ہو گئے ہیں، لہذا اُن کا عقیدہ یہ ہے کہ جب دنیا سے شر و فساد کا خاتمہ ہو جائے تو اُن کا ظہور ہوگا۔ شارح نے تردید کرتے ہوئے فرمایا اور انت خیر کے ساتھ تین دلائل پیش کئے۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ امام کا مخفی ہونا اور امام کا نہ ہونا دونوں اس اعتبار سے برابر ہے

کہ دونوں صورتوں میں وہ مقاصد حاصل نہیں ہو سکتے ہیں جس کے لئے امام بنایا جاتا ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ دشمنوں کا خوف اس طرح غائب ہونے کا متقاضی نہیں کہ بس اُس کا نام ہی رہ جائے زیادہ سے زیادہ یہ ممکن ہے کہ دعویٰ امامت کو چھپا کر رکھے جیسا کہ اُن کے آباؤ اجداد کا طریقہ رہا ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اہل زمانہ میں فساد اور بگاڑ کے وقت امام کی زیادہ ضرورت ہے جب دنیا سے ظلم و بربریت ختم ہو جائے تو پھر امام کا کیا فائدہ ہے۔ فائدہ اور ضرورت تو اب ہے کہ اُس کی برکت سے دنیا سے شر و فساد کا خاتمہ ہو جائے۔

﴿و یكون من قریش ولا یحوز من غیرہم ولا یختص بنی ہاشم و اولاد علیؑ یعنی یشرط ان یکون الامام قریشیا لقوله علیه السلام الائمة من قریش، و هذا وان کان خبراً واحداً لکن لما رواه ابوبکر محتجاً به علی الانصار ولم ینکره واحد فصار مجمعا علیه ولم یخالف فیہ الا الخوارج وبعض المعتزلة ولا یشرط ان یکون ہاشمیاً او علویاً لما ثبت بالادلة من خلافة ابی بکرؓ و عمرؓ و عثمانؓ مع الهم لم یکونوا من بنی ہاشم وان کانوا من قریش فان قریشا اسم لا اولاد نضر بن کنانہ و ہاشم هو ابوعبدالمطلب جد رسول اللہ علیہ السلام فانه محمد بن عبد اللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرۃ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، فالعلویۃ والعباسیۃ من ہاشم لان العباس و ابا طالب ابنا عبدالمطلب و ابوبکر قریشی لانه ابن ابی قحافة عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرۃ بن کعب بن لوی و کذا عمرؓ لانه ابن الخطاب بن نفیل بن عبد العزیٰ بن رباح بن عبد اللہ بن قریظ بن زراح بن عدی بن کعب و کذا عثمان لانه بن عفان بن ابی العاص بن امیۃ بن عبد شمس بن عبد مناف﴾۔

ترجمہ: اور امام قریش میں سے ہونا چاہیے، غیر قریش میں سے جائز نہیں اور بنی ہاشم اور اولاد علیؑ کے ساتھ مخصوص نہیں، یعنی امام کا قریشی ہونا شرط ہے نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ امام قریش میں سے ہوں اور یہ حدیث اگرچہ خبر واحد ہے مگر جب ابوبکرؓ نے اس کو انصار کے مقابلہ میں بطور استدلال پیش کیا اور کسی نے اس کا انکار نہیں کیا تو یہ متفق علیہ ہو گئی اور اس شرط میں

خوارج اور بعض معتزلہ کے علاوہ کسی نے اختلاف نہیں کیا۔ البتہ ہاشمی یا علوی ہونا شرط نہیں ہے کیونکہ دلائل سے ابوبکرؓ و عثمان رضی اللہ عنہم کی خلافت ثابت ہے۔ باوجودیکہ وہ بنی ہاشم میں سے نہیں تھے اگرچہ وہ قریش میں سے تھے کیونکہ قریش نضر بن کنانہ کی اولاد کا نام ہے اور ہاشم نبی علیہ السلام کے دادا عبدالمطلب کے باپ ہیں۔ اس لئے نبی علیہ السلام کا نسب اس طرح ہے۔ محمد بن عبد اللہ بن عبدالمطلب بن ہاشم بن عبد مناف بن قصی بن کلاب بن مرہ بن کعب بن لوی بن غالب بن فہر بن مالک بن نضر بن کنانہ بن خزیمہ بن مدرکہ بن الیاس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان تو علویہ اور عباسیہ ہاشم کی نسل سے ہیں اس لئے کہ عباس اور (حضرت علیؓ کے باپ) ابو طالب دونوں عبدالمطلب کے بیٹے ہیں (اور عبدالمطلب ہاشم کے بیٹے ہیں) اور ابوبکر قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عبد اللہ ابوبکر صدیق بن ابی قحافہ عثمان بن عامر بن عمر بن تیم بن مرہ بن کعب بن لوی اسطیرح عمر بھی (قریشی ہیں) اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عمر بن خطاب بن نفیل بن عبد العزیٰ ابن رباح بن عبد اللہ بن قرط بن زراح بن عدی ابن کعب اور اسی طرح سے عثمان بھی قریشی ہیں اس لئے کہ ان کا سلسلہ نسب اس طرح ہے عثمان بن عفان ابن ابی العاص ابن امیہ ابن عبد شمس ابن عبد مناف۔

تشریح: بات یہ جلی آ رہی تھی کہ امام کا ہونا اور اس کا تعین کرنا ہماری ذمہ داری ہے۔ اب یہ بتایا جا رہا ہے کہ امام کن صفات سے موصوف ہونا چاہئے۔ تو فرمایا کہ امام کے اندر سب سے پہلا اور لازمی وصف یہ ہے کہ وہ قریشی ہو اور یہ جمہور کی رائے ہے اور ان کا استدلال حضور ﷺ کی روایت سے ہے ”الائمة من قریش“ جب یہ حدیث صحابہ کرام نے سنا تو تمام کے تمام سر تسلیم خم ہو کر حضرت ابوبکر رضی اللہ عنہ کے ہاتھ پر بیعت کے لئے دیوانہ وار آ گئے۔ البتہ خوارج، بعض معتزلہ ابوبکر باقلانی اور ابن خلدون نے اختلاف کیا ہے اُن کے نزدیک خلیفہ کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں۔

اُن کے لئے پہلی دلیل یہ ہے کہ خلافت قریش کے ساتھ خاص کرنا امت میں ایک قسم کی تخصیص اور عدم مساوات ہے اور حالانکہ اسلام نے امت کو مساوات کا درس دیا ہے۔ دوسری دلیل حضور ﷺ کی وہ روایت ہے جس میں حضور ﷺ نے فرمایا اسمعوا واطیعوا وان وکی علیکم عبد حبشی ذو زبیب۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ الائمة من قریشی ایک قسم کی پلٹن گوئی ہے کہ قریش کے اندر ایک عرصہ دراز تک خلافت رہے گا اور واقعی اُن کے اندر خلافت ایک عرصہ دراز تک رہا۔ ان کے دلائل سے ہمارا جواب یہ ہے کہ شریعت نے مسادات کے قیام کے ساتھ ساتھ فرق مراتب کا بھی خیال رکھا ہے، بوڑھے کا غیر بوڑھے پر، حافظ قرآن کا غیر حافظ قرآن پر، لہذا قریش کے لئے فرق مراتب ثابت ہے۔ دوسری دلیل جس میں وارد ہے اگر آپ کا سردار اور امیر ایک حبشی غلام بھی ہے تو اُن کی بات مان لو۔ تو اس سے مراد فکر یا قافلے کی امارت ہے۔ تیسری دلیل سے جواب یہ ہے کہ الائمة من قریش ایک طرف پلٹن گوئی ہے تو دوسری طرف شرط اہمیت ہے کہ قریش بہت زیادہ مقدار ہیں۔

ولا يختص بهني هاشم واولاد علي الخ مصنف بتانا چاہتے ہیں کہ قریشی ہونا ضروری ہے۔ ہاشمی اور علوی ہونا ضروری نہیں ہے اور قریشی نصر بن کنانہ کے اولاد کا نام ہے اور حاشمی اور علوی نہ ہونے کے لئے یہ کافی ہے کہ آئمہ ثلاثہ قریشی تو تھے لیکن ہاشمی اور علوی نہیں تھے۔ اور اُن کا شجرہ نسب کتاب کے اندر مذکور ہے۔

﴿ولا يشترط في امام ان يكون معصوماً لما مر من الدليل على امامة ابي بكر مع عدم القطع بعصمته وايضا الاشتراط هو المحتاج الى الدليل واما في عدم الاشتراط فيكفي فيه عدم دليل الاشتراط واحتج المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين وغير المعصوم ظالم فلا يناله عهد الامامة والجواب المنع فان الظالم من ارتكب معصية مسقطه للعهد لا مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم لا يلزم ان يكون ظالماً وحقائقه العصمة ان لا يخلق الله تعالى في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويمنه عن الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء ولهذا قال الشيخ ابو منصور الما تریدی العصمة لا تنزل المحنة وبهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او في بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب كيف و لو كان الذنب ممتنعاً لما صح تكليفه بترك الذنب ولما كان مثاباً عليه﴾۔

ترجمہ: اور امام کے اندر اس کا معصوم ہونا شرط نہیں ہے بوجہ اس دلیل کے جو ابو بکرؓ کی امامت پر گذر چکی باوجود ان کے معصوم ہونے کا یقین نہ کرنے کے، اور نیز شرط ہونا محتاج دلیل ہے اور شرط نہ ہونے کے بارے میں شرط کی دلیل نہ ہونا ہی کافی ہے۔ اور مخالف نے اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”لایسال عہدی الظالمین“ سے استدلال کیا ہے اور غیر معصوم ظالم ہے تو اس کو عہد امامت نہیں ملے گا اور جواب نہ تسلیم کرنا ہے اس لئے کہ ظالم وہ شخص ہے جو ایسی معصیت کا مرتکب ہو جو عدالت کو ساقط کرنے والی ہے، توبہ اور اصلاح احوال نہ کرنے کے ساتھ، تو غیر معصوم کا ظالم ہونا لازم نہیں اور عصمت کی حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر گناہ پیدا نہ کرے اس کی قدرت اور اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، اور یہی مطلب ہے مشائخ کے اس قول کا کہ (عصمت) اللہ تعالیٰ کا لطف ہے جو بندہ کو بھلائی کرنے پر اسقانی ہے اور شر سے روکتی ہے، اختیار کے باقی رہنے کے ساتھ، آزمائش کو موجود رکھنے کے لئے اور اسی وجہ سے شیخ ابو منصور ماتریدی نے کہا کہ عصمت آزمائش کو ختم نہیں کرتی اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا غلط ہونا ظاہر ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ عصمت کسی شخص کے نفس میں یا اس کے بدن میں ایسی خاصیت ہے جس کے سبب گناہ کا صادر ہونا محال ہو جاتا ہے۔ بھلا کیسے محال ہو سکتا ہے اگر محال ہوتا تو ترک گناہ کا اس کو مکلف بنانا صحیح نہ ہوتا اور ترک گناہ پر وہ ثواب نہ دیا جاتا۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ کا مقصود شیعہ کی تردید ہے، شیعہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امام کے لئے عصمت شرط ہے اور اس شرط سے اُن کا مقصود خلفاء ثلاثہ کی امامت کا انکار ہے۔ عصمت اس لئے شرط نہیں کہ حضرت ابو بکر رضی اللہ عنہ کی خلافت پر تو اُمت کا اتفاق اور اجماع ہے لیکن پھر بھی اُن کی معصومیت ثابت نہیں ہے اور حالانکہ اُن کی خلافت اور امامت ثابت ہے۔ شیعہ کا دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے لایسال عہدی الظالمین، یعنی میرا عہد امامت ظالموں کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ معلوم ہوا کہ غیر معصوم امام نہیں بن سکتا۔ لیکن اُن کی یہ بات انتہائی غلط ہے کہ غیر معصوم ظالم ہے کیونکہ ظالم تو وہ ہے جو کسی ایسی معصیت کا ارتکاب کرے جس سے اُس کی عدالت متاثر ہو کر نہ پھر وہ توبہ کرے اور نہ اصلاح نفس کرے۔ عام حالت میں غیر معصوم کو ظالم کہنا انتہائی نامناسب ہے اگر کوئی کہے کہ عصمت شرط نہیں اور عدم اشتراط پر کیا دلیل ہے۔

جواب یہ ہے کہ اگر عصمت کو شرط قرار دیا جائے تو اُس کے لئے دلیل کی حاجت ہے۔ عدم اشتراط کے لئے کوئی دلیل کی ضرورت نہیں، شرط عصمت کا منقول نہ ہونا ہی عدم اشتراط کی دلیل ہے۔

وحقیقۃ العصمة الخ کتاب کے اندر شارح نے عصمت کی تین تشریفات نقل کی ہیں جن میں پہلے دو صحیح اور آخری غلط ہے تاہم ان تشریفات سے شارح کا مقصود یہ ہے کہ عصمت اختیار سے منافی نہیں یعنی معصوم گناہ نہیں کرے گا مگر پھر بھی اُسے گناہ پر قدرت اور اختیار حاصل ہوگا اور اگر اختیار ہی نہ رہے تو اُس کو مکلف بنانا اور اُس کو ثواب دینا ہی بے جا ہے اور باطل ہے کیونکہ مدار تکلیف اور مدار ثواب تو قدرت اور اختیار ہے، جب قدرت اور اختیار نہ رہا تو پھر تکلیف ہے اور نہ اجر، اگر ایک اندھا انسان بد نظری نہ کرے تو اُس کی کیا کمال ہے کہ اُسے بد نظری کی طاقت اور قدرت حاصل نہیں۔

ولا ان يكون الفضل من اهل زمانه لان المساوى في الفضيلة بل المفضل الاقل
علماً وعملاً ربما كان اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها وقدر على القيام بمواجبها
خصوصاً اذا كان نصب المفضل اذفع للشّرّ وابتعد عن الثارة الفتنة ولهذا جعل عمر
الامامة شورى بين الستة مع القطع بان بعضهم الفضل من بعض فان قيل كيف يصح
جعل الامامة شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد قلنا
غير الجائز هو نصب امامين مستقلين تجب طاعة كل منهما على الانفراد لئلا يلزم في
ذلك من امثال احكام متضادة وآما في الشورى فالكل بمنزلة امام واحد

ترجمہ: اور یہ بھی شرط نہیں ہے کہ امام اپنے زمانہ کے تمام لوگوں سے افضل ہو اس لئے کہ برابر درجہ کی فضیلت رکھنے والا بلکہ مفضل جو کم علم و عمل والا ہو بعض دفعہ امامت کے مصالح اور مفاسد سے زیادہ واقف ہوتا ہے اور اس کے فرائض کی انجام دہی پر زیادہ قادر ہوتا ہے بالخصوص اس وقت کہ جب مفضل کو مقرر کرنا شر کو دفع کرنے والا اور فتنہ انگیزی سے دور ہو، اسی لئے حضرت عمرؓ نے امامت چھ آدمیوں کی باہمی شوری کو قرار دیا اس بات کا یقین رکھنے کے باوجود کہ اُن میں سے بعض دوسرے بعض سے افضل تھے پس اگر کہا جائے کہ چھ آدمیوں کی شوری کو امامت قرار دینا کیونکر صحیح ہوگا باوجود اس کے کہ ایک وقت میں دو مستقل امام مقرر کرنا جائز نہیں۔ جواب یہ ہے کہ ناجائز

ایسے دو مستقل اماموں کا تقرر ہے کہ جن میں سے ہر ایک کی اطاعت مستقل طور پر واجب ہو اس لئے کہ اس صورت میں متضاد احکام کی تعمیل لازم آئے گی، رہا شوری کی صورت میں تو سب (ارکان شوری) امام واحد کے حکم میں ہیں۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ کا مقصود یہاں سے شیعہ کے ایک اور عقیدے کی تردید ہے۔ شیعہ کہتے ہیں کہ امام کے لئے شرط ہے کہ وہ افضل اہل الزمان ہو اور اُن کے نزدیک مفضول کو امام بنانا عقلاً قبیح ہے۔ اس شرط سے ان کا مقصود ائمہ ثلاثہ کی خلافت سے انکار ہے اور اُن کا کہنا ہے کہ بارہ امام سارے کے سارے معصوم تھے۔ شارح نے جواب دیا کہ بسا اوقات ایک آدمی علم و عمل میں درجہ کمال تک پہنچا ہوا ہوتا ہے مگر امور سلطنت میں اُسے نہ کوئی واقفیت ہوتی ہے اور نہ مہارت تو اسی حالت میں اُس مفضول کو امام بنانا ضروری ہے تاکہ امامت کا مقصود حاصل کیا جاسکے۔ اگر افضل کے امام بنانے میں شر کا خطرہ ہو تو اُسی صورت میں مفضول کو امام بنانا بہت بہتر ہے تاکہ وہ شریعت کو محفوظ رکھے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر افضل ہونا شرط ہوتا تو حضرت عمر رضی اللہ عنہ چھ افراد کی کمیٹی نہ بناتے کیونکہ اُن چھ میں سے بعض بعض سے افضل تھے، لہذا یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام کے لئے افضل ہونا ضروری نہیں۔

فان قبل کیف یصح الخ اگر ایک وقت میں دو اماموں کی تقرری صحیح نہیں تو پھر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ آدمیوں کی کمیٹی کیسی بنائی۔ جواب یہ ہے کہ دو اماموں کی تقرری بیک وقت ناجائز ہے اور کمیٹی میں ہر شخص مستقل امام نہیں ہوتا بلکہ تمام مل کر ایک امام کے حکم میں ہے، لہذا چھ رکنی کمیٹی پر کوئی اعتراض وارد نہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے چھ رکنی کمیٹی اس لئے بنائی کہ ان میں سے کسی ایک کو خلیفہ منتخب کیا جائے۔ علامہ سیوطیؒ نے تاریخ الخلفاء میں نقل کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے اُس وقت کے لئے عارضی طور پر حضرت مصیبؓ کو امیر بنایا اور حضرت طلحہ انصاریؓ کو وفات سے کچھ پہلے بلایا اور فرمایا کہ پچاس انصار اُس گھر کے دروازے پر کھڑے ہو جاؤ جہاں یہ حضرات مشورہ کے لئے بیٹھ جاتے ہیں وہاں کسی کو جانے کی اجازت نہ دیں اور اُن کو تین دن سے زیادہ مہلت بالکل نہ دینا، یعنی زیادہ سے زیادہ تین دن کے اندر اندر ان چھ افراد میں سے کسی ایک کو امام کے طور پر منتخب کر لینا ضروری ہے۔

﴿وَبَسْطُوطِ اَنْ يَكُونَ مِنْ اَهْلِ الْوَلَايَةِ الْمَطْلُوقَةِ الْكَامِلَةِ اَي مَسْلُماً حُرّاً ذَكَرَ عَاقِلًا﴾

بالغاً اذ ما جعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلاً، والعبد مشغول بخدمة المولى مستحقر في عين الناس والنساء ناقصات عقل ودين والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف في مصالح الجمهور سائسا اى مالكا للتصرف في امور المسلمين بقوة رأيه ورويته ومعونة باسه وشوكنه قادرا بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ الاحكام وحفظ حدود دار الاسلام وانصاف المظلوم من الظالم اذا اخلال بهذه الامور مغل بالعرض من نصب الامام ۛ۔

ترجمہ: اور (امام کے لئے) یہ شرط ہے کہ ولایت مطلقہ کاملہ کا اہل ہو یعنی مسلمان ہو آزاد ہو مرد ہو عاقل ہو بالغ ہو، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے کافروں کو مسلمان پر (حکومت کرنے کی) کوئی راہ نہیں دی۔ اور بندہ آقا کی خدمت میں مشغول ہے لوگوں کی نگاہوں میں حقیر سمجھا جانے والا ہے۔ اور عورتیں کم عقل اور کم دین والی ہے۔ اور بچہ و مجنون انتقام اور عامۃ الناس کی بھلائی کے کام کرنے سے قاصر ہے (وہ امام) منتظم ہو یعنی اپنی رائے اور فکر کی مضبوطی اور اپنی قوت و شوکت کی مدد سے مسلمانوں کے کام انجام دینے پر قابو رکھنے والا ہو اپنے علم اور اپنے عدل اور اپنی کفایت اور شجاعت سے احکام نافذ کرنے اور دارالاسلام کی سرحدوں کی حفاظت کرنے اور ظالم کو مظلوم سے انصاف دلانے پر قادر ہو اس لئے کہ ان امور میں کوتاہی کرنا اس چیز میں غفل ہوگا جو تقریر امام سے مقصود ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف رحمہ اللہ امام کے شرائط بیان کر رہے ہیں، ابھی تک جن شرائط کا بحث تھا وہ مختلف فیہ شرائط تھے کہ امام قریشی ہو یا نہ، افضل ہو یا نہ، یہاں سے متفق علیہ شرائط کا بیان ہو رہا ہے جن میں سے ایک شرط یہ ہے کہ امام کو ولایت کاملہ حاصل ہو۔ ولایت کاملہ پانچ چیزوں کا نام ہے۔ اسلام، حرمت، مرد ہونا، عاقل ہونا اور بالغ ہونا۔ دوسرا متفق علیہ شرط امام کے لئے یہ ہے کہ وہ سیاسی بصیرت کا حامل ہو، ذو رائے ہو، دور رس ہو، شوکت اور دہدہ رکھتا ہو، انصاف کے ساتھ احکامات الہیہ جاری کر سکتا ہو۔ یہ شرائط اس لئے لگائے گئے کہ نصب امام کے اغراض اور مقاصد حاصل ہو سکے۔ ان شرائط کے علاوہ بعض علماء نے امام کے لئے مجتہد ہونا بھی شرط قرار دیا ہے لیکن آج کل کے اعتبار سے امام کے لئے اس قسم کا شرط لگانا انتہائی غیر مناسب ہے یہ تمام شرائط تقریباً نو بنجے ہیں۔ چاہئے کہ امام ان شرائط سے موصوف ہو لیکن واضح رہے کہ اگر

کسی زمانہ میں امام کے اندر یہ تمام شرائط موجود نہ بھی ہو بلکہ بعض موجود ہو اور بعض نہیں تو اسی صورت میں اُسے امام بنایا جاسکتا ہے کیونکہ نصب امام اسن و امان اور عقیدہ احکام کے لئے ضروری ہے اور لوگوں پر اُس کی اتباع ضروری ہے۔ مذکورہ شرائط اہل سنت والجماعت کے نزدیک ہیں جن میں اکثر متفق علیہ ہیں جبکہ بعض میں خوارج اور شیعہ کا اختلاف ہے۔ شیعہ نے اپنی طرف سے امام کے لئے شرائط بیان کئے ہیں کہ امام ہاشمی ہو، علوی اور حسینی ہو، شیعہ میں سے غالی قسم کے فرقوں نے امام کے ہاتھ سے خرق عادت امور کا ظاہر ہوتا بھی ضروری قرار دیا ہے۔ اُن کے نزدیک امام سب لوگوں سے بڑا عالم ہو۔ بعض شیعہ کا کہنا ہے کہ امام اشیع الناس، علم الناس ہو، مختون پیدا ہو، اُسے احکام نہ آتا ہو، اُس کی آنکھیں سوتی ہو لیکن دل جاگتا رہتا ہو اور وہ مستجاب الدعوات ہو اور اسی طرح کے اور بھی شرائط لگائے ہیں جو کہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک تمام غلط اور بے بنیاد قسم کی شرطیں ہیں۔

ولا ینعزل الامام بالفسق ای الخروج عن طاعة الله والجور ای الظلم علی عباد الله تعالیٰ لانه قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الائمة والامراء بعد الخلفاء الراشدين والسلف كانوا ینقادون لهم ویقیمون الجمع والاعیاد باذنهم ولا یرون الخروج علیهم ولان العصمة لیست بشرط الامامة ابتداءً فبقضاء اولی وعن الشافعی ان الامام ینعزل بالفسق والجور وكذا کل قاض وامیر واصل المسألة ان الفاسق لیس من اهل الولاية عند الشافعی لانه لا ینظر لنفسه فیکف ینظر لغيره وعند ابی حنفة هو من اهل الولاية حتی یصبح للاب الفاسق تزویج ابنته الصغیرة والمسطور فی کتب الشافعية ان القاضی ینعزل بالفسق بخلاف الامام والفرق ان فی انعزاله وجوب نصب غیره اثار الفتنة لئماله من الشوكة بخلاف القاضی وفی رواية النوادر عن العلماء الثلاثة انه لا یجوز قضاء الفاسق وقال بعض المشائخ اذا قامه الفاسق ابتداءً یصح ولو قلّد و هو عدل ینعزل بالفسق لان المقلّد اعتمد علی عدالته فلم یرض بقضاء بدولها وفی فتاویٰ قاضی خان اجمعوا علی انه اذا ارتشى لا ینفذ قضاؤه فیما ارتشى و انه اذا اخذ القاضی القضاء بالرشوة لا یصیر قاضیا ولو قضی لا ینفذ قضاؤه۔

ترجمہ: اور فسق یعنی اللہ تعالیٰ کی طاعت سے خروج کی وجہ سے اور اللہ تعالیٰ کے بندوں پر ظلم کی وجہ سے امام معزول نہیں کیا جائے گا، اس لئے کہ خلفاء راشدین کے بعد ائمہ اور امراء سے فسق ظاہر ہوا اور ظلم عام ہوا اور سلف ان کی فرماں برداری کرتے تھے اور ان کی اجازت سے جمعہ اور عید کی نمازیں قائم کرتے تھے اور ان کے خلاف بغاوت کو جائز نہیں سمجھتے تھے اس لئے کہ امامت میں عصمت ابتداء میں شرط نہیں ہے تو بقاء کے لئے بدرجہ اولیٰ شرط نہیں ہوگی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے کہ امام فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا۔ اسی طرح ہر قاضی اور امیر۔ اور مسئلہ کی بنیاد یہ ہے کہ امام شافعی کے نزدیک فاسق ولایت کا اہل نہیں ہے کیونکہ وہ اپنی ذات پر رحم نہیں کرتا تو دوسرے پر کیا رحم کرے گا اور کتب شافعیہ میں جو بات لکھی ہوئی ہے وہ یہ ہے کہ قاضی فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا برخلاف امام کے اور وجہ فرق یہ ہے کہ امام کے معزول ہونے اور اس کی جگہ دوسرے کے تقرر میں فتنہ کو ابھارتا ہے اس شوکت کی وجہ سے جو اس کو حاصل ہے برخلاف قاضی کے اور علماء ثلاثہ سے نوادر کی روایت میں یہ منقول ہے کہ فاسق کا قاضی ہونا جائز نہیں اور بعض مشائخ نے فرمایا کہ شروع ہی سے فاسق کو قاضی بنایا جائے تو صحیح ہو جائے گا اور اگر قاضی بنایا گیا ایسے وقت میں جبکہ وہ عادل تھا تو فسق کی وجہ سے معزول ہو جائے گا، اس لئے کہ قاضی بنانے والے نے اس کے عادل ہونے پر اعتماد کیا تھا تو بغیر عدالت کے اس کے قاضی ہونے پر راضی نہ ہوگا اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ فقہاء نے اس بات پر اجماع کیا ہے کہ جب قاضی رشوت لے تو اس کا فیصلہ اس مقدمہ میں کہ جس میں رشوت لی ہے نافذ نہ ہوگا اور اس بات پر (اجماع کیا ہے) کہ جب اس نے مصب قضاء ہی رشوت سے حاصل کیا ہو تو وہ قاضی نہیں ہوگا اور اگر فیصلہ کرے گا تو اس کا فیصلہ نافذ نہ ہوگا۔

تشریح: چاہئے کہ امام فاسق اور فاجر نہ ہو بلکہ ایک نیک سیرت اور صالح انسان ہو کیونکہ صالح حاکم زمین پر ظلم خداوندی ہے لیکن اگر امام فاسق ہو تو کیا فسق و فجور کی وجہ سے اُسے عہدہ امامت اور امارت سے معزول کیا جائے گا یا نہ تو شارح فرماتے ہیں کہ فسق و فجور کی وجہ سے امام کو معزول نہیں کیا جائے گا۔ معزول نہ کرنے پر ہمارے پاس پہلی دلیل ہمارے اسلاف کی زندگی ہے کہ انہوں نے فاسق اور فاجر قسم کے

بادشاہوں اور گورنروں کو تسلیم کر کے اُن کی اقتداء میں جمعہ اور عیدین کی نمازیں ادا کیں اور اُن کے خلاف بغاوت کو ناجائز قرار دیا۔ ملا علی قاریؒ مرقاۃ میں لکھتے ہیں کہ فسق و فجور کی وجہ سے بادشاہ کو معزول کرنے میں قتل اور فسادات کا اندیشہ ہے جس سے مسلمانوں کے درمیان تفرقہ پیدا ہو جائے گا، لہذا معزول نہ کیا جائے۔

عدم انحال کی دوسری دلیل یہ ہے کہ ابتداء میں امام کے لئے معصوم ہونا شرط نہیں تو حالت بقاء میں بدرجہ اولیٰ شرط نہ ہوگا۔ پھر شارح اس مسئلے میں اختلاف ائمہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ہر فاسق امام، ہر فاسق اور غلام قاضی اور امیر کو معزول کیا جائے گا کیونکہ اُن کے نزدیک فاسق ولایت کا حقدار نہیں جو خود پر رحم نہیں کرتا تو اوروں پر کیا طرح رحم کرے گا جو اپنی اصلاح کی فکر نہیں رکھتا تو اوروں کی اصلاح کی کیا فکر کرے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کو معزول نہیں کیا جائے گا۔ ان کے نزدیک فاسق کو ولایت صغریٰ اور ولایت کبریٰ دونوں حاصل ہے۔ وہ نابالغ اولاد کا کلاخ بھی کر سکتا ہے اور امام بھی بن سکتا ہے۔ شارح شوافع کی مذہب کا بیان کرتے ہوئے مزید فرماتے ہیں کہ اُن کی ایک رائے تو وہی ہے جو کہ پہلی گزر گئی لیکن اُن کی ایک دوسری رائے بھی ہے کہ فسق کی وجہ سے قاضی کو تو معزول کیا جائے گا لیکن بادشاہ کو نہیں۔ علاء ملاح جو کہ امام ابوحنیفہؒ، امام محمدؒ اور قاضی ابویوسفؒ ہیں سے نادر الروایہ میں منقول ہے کہ فاسق کی قضا ناجائز ہے البتہ روایت مشہورہ جواز کی ہے۔ بعض مشائخ سے یہ بھی منقول ہے کہ اگر فاسق کو قاضی بنادیا گیا تو اُس کی قضا درست ہے اور اگر قاضی بناتے وقت وہ عادل تھا اور بعد میں وہ بدل کر فاسق بنا تو اُسے اس لئے معزول کیا جائے گا کہ لوگوں نے تو اُس کی عدالت کو دیکھ کر اُسے قاضی بنایا تھا بعد میں وہ فاسق بنا، لہذا اب وہ اس عہدے کا حقدار نہیں، لہذا بادشاہ اُس کو معزول کر سکتا ہے۔

وفی فتاویٰ قاضی خان الخ (۱) شارح فرماتے ہیں کہ احناف کے مشہور فتاویٰ قاضی خان میں یہ بات لکھی گئی ہے کہ اس بات پر اجماع ہے کہ اگر ایک قاضی رشوت دے کر قضا کا عہدہ حاصل کرے تو اُس کو معزول کیا جائے گا کیونکہ ایک طرف تو یہ فاسق اور فاجر ہے لیکن دوسری طرف یہ نصرت الہی سے محروم ہے کیونکہ جو بندہ اپنے لئے عہدے اور امارت کا طلب کرے تو اللہ تعالیٰ اُسے اپنے آپ کے حوالہ کر دیتے ہیں اور جس کو بن مانگے ملے تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے اُس کی مدد کی جاتی ہے اور اُس کی مدد کے لئے اللہ کی

طرف سے فرشتے مقرر کئے جاتے ہیں۔ اور ایک قاضی اگر کسی فیصلے میں رشوت لے تو اُس کا یہ فیصلہ منسوخ کیا جائے گا اور اُس کو نافذ نہیں کیا جائے گا۔ قاضی خان میں مزید یہ بھی لکھا ہے کہ اگر ایک قاضی کے بچے یا منشی یا معاون نے رشوت اس شرط پر لیا کہ وہ خصمین میں سے ایک کے ساتھ قاضی کی عدالت میں تعاون کرے گا اگر قاضی کو اس کا علم نہیں اور فیصلہ کیا تو فیصلہ نافذ ہوگا اور اگر علم کے باوجود چشم پوشی کر کے فیصلہ کیا تو اس کا یہ فیصلہ مردود ہوگا۔

وَتَجُوزُ الصَّلَاةُ خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ سَلَامٌ صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ بَرٍّ وَفَاجِرٍ
ولان علماء الأئمة كانوا يصلون خلف الفسقة وأهل الأهواء والبدع من غير تكبر وما
نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلوة خلف المبتدع لمحمول على الكراهة اذ لا
كلام في كراهة الصلوة خلف الفاسق والمبتدع هذا اذا لم يؤد الفسق والبدعة الى
حد الكفر اما اذا ادعى اليه فلا كلام في عدم جواز الصلوة خلفه ثم المعتزلة وان جعلوا

(۱) فتاویٰ قاضی خان احتاف کا مشہور اور بنیادی مأخذ ہے۔ اس کے مصنف کا نام فخر الدین حسن بن منصور ابو قاسم الاوزجری القرطبی ہیں جو کہ قاضی خان کے نام سے مشہور ہے۔ اس لیے ان کا فتاویٰ بھی فتاویٰ قاضی خان کے نام سے مشہور ہے۔ ۵۹۲ ہجری کو وفات پانچے ہیں۔ الاعلام، ج ۲، ص ۲۲۳۔

الفاسق غیر مؤمن لکنهم يجوزون الصلوة خلفه لما ان شرط الامامة عندهم عدم
الکفر لا وجود الايمان بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعاً و يصلون على كل بر و
فاجر اذا مات على الايمان للاجماع و لقوله عليه السلام لا تدعوا الصلوة على من مات
من اهل القبلة فان قيل امثال هذه المسائل انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرواها في
اصول الكلام وان اراد ان اعتقاد حقيقة ذلك واجب ولهذا من الاصول لجميع مسائل
الفقه كذلك قلنا انه لما فرغ من مقاصد علم الكلام من مباحث الذات والصفات والا
فعال والمعاد والنبوة والامامة على قانون اهل الاسلام وطريق اهل السنة والجماعة
حاول التنبيه على نبد من المسائل التي يتميز بها اهل السنة عن غيرهم مما خالفت فيه
المعتزلة او الشيعة او الفلاسفة والملاحدة او غيرها من اهل البدع والاهواء سواء كانت

تلك المسائل من فروع الفقه او غير ها من الجزئيات المتعلقة بالعقائد۔

ترجمہ: اور ہر ایک نیک اور بد کے پیچھے نماز جائز ہے، نبی علیہ اسلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ہر نیک و بد کے پیچھے نماز پڑھ لیا کرو اور اس لئے کہ علماء امت فاسقوں اور خواہشات نفس کی پیروی کرنے والوں اور اہل بدعت کے پیچھے بلا تکثیر نماز پڑھتے رہے ہیں اور بعض اسلاف سے بدعتی کے پیچھے نماز پڑھنے سے جو ممانعت منقول ہے وہ کراہت پر محمول ہے۔ اس لئے کہ فاسق اور بدعتی کے پیچھے نماز کے کردہ ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ یہ اس وقت ہے جب اس کا فسق اور اس کی بدعات حد کفر تک نہ پہنچے۔ بہر حال جب حد کفر تک پہنچے تو پھر اس کے پیچھے نماز کے ناجائز ہونے میں کوئی کلام نہیں۔ پھر معتزلہ نے اگرچہ فاسق کو مومن قرار دیا ہے لیکن وہ بھی اس کے پیچھے نماز کو جائز قرار دیتے ہیں، اس لئے کہ ان کے نزدیک امامت کی شرط کافرنہ ہوتا ہے کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال تنبیہ چیزوں کا پایا جانا اور ہر نیک و بد کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی بشرطیکہ کہ ایمان پر اس کی موت ہوئی ہو۔ ایک اجماع کی وجہ سے اور دوسرے نبی علیہ اسلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اہل قبلہ میں سے اس شخص کی نماز جنازہ پڑھنی نہ چھوڑو جو مر جائے، پس اگر کہا جائے کہ اس جیسے مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہیں لہذا اصول کلام میں انہیں ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں اور اگر ماتن کی مراد یہ ہے کہ ان کے حق ہونے کا اعتقاد واجب ہے اور یہ اصول میں سے ہے تو پھر فقہ کے تمام مسائل اسی طرح ہیں۔ ہم جواب دیں گے کہ جب ماتن علم کلام کے مقاصد یعنی ذات واجب، صفات واجب، افعال واجب اور معاد اور نبوت اور امامت کے مباحث کو قانون اسلام اور اہل السنۃ والجماعت کے طریقہ پر بیان کرنے سے فارغ ہو گئے تو کچھ ایسے مسائل پر متنبہ کرنے کا ارادہ فرمایا جن کی وجہ سے اہل السنۃ کو دیگر فرقوں سے امتیاز حاصل ہوتا ہے یعنی وہ مسائل جن میں معتزلہ یا شیعہ یا فلاسفہ یا ملاحدہ یا ان کے علاوہ اہل بدعت اور خواہش نفس کی پیروی کرنے والے فرقوں نے اہل السنۃ والجماعت کی مخالفت کی ہے خواہ وہ مسائل فقہ کی جزئیات میں سے ہوں یا اس کے علاوہ جزئیات ہوں جن کا تعلق عقائد سے ہے۔

تشریح: لفظ "بسم" میں بام کا فتح ہے یہ اسم فاعل کا صیغہ ہے جو کہ اصل میں باز ہے۔ یہ وہ بندہ ہے جو

طاہرات کرتے ہوئے کھارے اور اصرار علی الصغائر سے بچتا رہے۔ اگرچہ یہ تو ایک فقہی مسئلہ ہے اور کتاب میں عقائد کا بیان ہے لیکن اس مسئلے میں اہل سنت اور شیعہ کا اختلاف ہے لہذا اس کی اہمیت کو دیکھ کر مصنفؒ نے اس مسئلے کو تحریر فرمایا۔ شیعہ کے نزدیک جس طرح امامت کبریٰ کے لئے امام کا معصوم ہونا ضروری ہے اسی طرح اُن کے نزدیک امامت صغریٰ کے لئے بھی امام کا معصوم ہونا ضروری ہے۔ اس لئے وہ نماز کو امام مہدی کے انتظار میں مؤخر کر کے آخری وقت میں پڑھتے ہیں بلکہ وہ مغرب اور عشاء کو جمع کر کے پڑھتے ہیں اور ظہر اور عصر کو جمع کر کے پڑھتے ہیں جبکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ ہر نیک اور بد کے پیچھے نماز جائز ہے۔ دلیل کے طور پر شارح نے حدیث لایا ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ ہَرٍّ وَفَاجِرٍ ایک روایت میں وارد ہے صَلُّوا خَلْفَ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ۔ ابوہریرہؓ کی روایت ہے صَلُّوا خَلْفَ كُلِّ ہَرٍّ وَفَاجِرٍ وَصَلُّوا عَلٰی كُلِّ ہَرٍّ وَفَاجِرٍ رَوَاهُ الْبَيْهَقِيُّ۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اس پر اجماع ہے کہ ہمارے اسلاف نے فاسق اور فاجر قسم کے بادشاہوں کے پیچھے نماز پڑھی ہے۔ حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ نے حجاج بن یوسف کے پیچھے نماز پڑھی بسا اوقات جمعہ کی نماز کا خطبہ اتنا لمبا کر دیتے تھے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ میں بیٹھے بیٹھے اشارہ سے نماز پڑھ لیا کرتے تھے۔ لیکن اس کے باوجود علم بغاوت نہیں اٹھایا۔

وما نقل عن بعض السلف الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے اعتراض یہ ہے کہ آپ نے کہا کہ ہر نیک اور بد کے پیچھے نماز جائز ہے جبکہ بعض علماء نے مبتدع کے پیچھے نماز سے منع فرمایا ہے تو شارح نے جواب دیا کہ فاسق اور فاجر و بدعتی کے پیچھے نماز تو ہو جائے گی لیکن یہ نماز مکروہ تحریمی ہے اور پھر بھی شرط یہ ہے کہ اس بدعتی اور فاسق کا عقیدہ حد تک نہ پہنچ چکا ہو ورنہ اُس کے پیچھے بالاتفاق نماز نہ ہوگی۔ معتزلہ کے نزدیک بھی فاسق کے پیچھے نماز جائز ہے کیونکہ اُن کے نزدیک فاسق اگرچہ مؤمن تو نہیں لیکن کافر بھی نہیں اور صحت نماز کے لئے کافر نہ ہونا کافی ہے خواہ وجود ایمان ہے یا نہیں۔ ایمان اُن کے نزدیک اقرار، اعمال اور تصدیق کا نام ہے۔

ہمارا دوسرا عقیدہ یہ ہے کہ جس نے کلمہ پڑھا ہے خواہ نیک ہے یا بد اُس کی نماز جنازہ ادا کی جائے گی۔ شارح نے اس مسئلے کی تائید میں دو دلائل بیان کئے گئے ہیں۔ پہلی دلیل اجماع امت ہے کہ علماء اُمت روز

اول سے فساق اور فجار کا جنازہ پڑھتے آرہے ہیں۔ دوسری دلیل یہ حدیث ہے لاندعو الصلوة علی من مات من اهل القبلة۔ یہ حدیث اگرچہ ان الفاظ کے ساتھ مروی نہیں تاہم طبرانی کی ایک دوسری روایت ہے صلوا علی من قال لا اله الا الله۔ مکر سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔ تیسری کی روایت ہے صلوا علی کل بر وفاجر مگر یہ بھی سند کے اعتبار سے ضعیف ہے۔

فان قيل الشارح کا مقصود ایک طرف تو آئندہ متن کے لئے تمہید اور مقدمہ لگانا ہے اور دوسری طرف ایک اعتراض بیان کر رہے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہمارے اس کتاب کا تعلق علم الکلام سے ہے لہذا ابھی تک جن مسائل کا تفصیل تذکرہ گزر گیا وہ بالکل علم الکلام سے متعلق مسائل تھے لیکن ابھی فقہی مسائل بیان ہو رہے ہیں جن کا تعلق علم الکلام کی جگہ علم الفقہ سے ہے، لہذا ان مسائل کا بیان یہاں پر نامناسب ہے اگر مصنف کا مقصود یہ ہے کہ ان فقہی مسائل کی حقانیت کا اعتقاد واجب ہے تو یہ تاویل اس لئے درست نہیں کہ یہی حکم تو تمام فقہی مسائل کا ہے تو ان چند مسائل کی تخصیص کیوں فرمائی ہے۔

قلنا سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہ صحیح ہے کہ ان مسائل کا تعلق فقہی جزئیات سے ہیں لیکن چونکہ ان مسائل میں بعض فرق باطلہ نے اہل سنت والجماعت کی مخالفت کی ہے اس لئے یہ مسائل اہل سنت والجماعت کا مایہ الامتیاز ہو گئے لہذا ماتن نے ان مسائل میں اہل سنت والجماعت کا مسلک بیان کرنے کا ارادہ کرتے ہوئے ان مسائل کو بیان کیا۔

﴿ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير لما ورد من الاحاديث الصحيحة في مناقبهم﴾

ووجوب الكف عن الطعن فيهم كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهابا ما بلغ مائة احدهم ولا نصيفهم وكقوله عليه السلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وكقوله عليه السلام الله الله في اصحابي لا تتخلوهم غرضا من بعدى فمن احبهم فحبني احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم فقد اذاني ومن اذاني فقد اذى الله ومن اذى الله تعالى فيوشك ان ياحذه ثم في مناقب كل من ابى بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن والحسين وغيرهم من اكابر الصحابة احاديث صحيحة و ما وقع بينهم من المنازعات والمحاربات فله محامل وتاويلات فسيهم

والطعن فيهم ان كان مما يخالف الادله القطعية فكفر كقذف عائشه والا فبدعة
ولسق ﴿

ترجمہ: اور خبر کے علاوہ کسی طریقہ پر صحابہ کے ذکر سے کت لسان کیا جائے ان احادیث صحیحہ کی وجہ سے جو ان کے مناقب میں وارد ہیں ان پر طعن کرنے سے زبان روکنے کے بارے میں وارد ہیں، جیسے نبی علیہ السلام کا فرمان کہ میرے صحابہ کو برا نہ کہو اس لئے کہ تم میں سے کوئی اگر احد پہاڑ کے برابر (سونا اللہ کے راستہ میں) خرچ کر ڈالے تو وہ ان میں کسی کے خرچ کئے ہوئے ایک مد کو بھی نہ پہنچے گا اور نہ نصف مد کو اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کی تعظیم کرو اس لئے کہ وہ تم سب سے بہتر ہیں اور جیسے نبی علیہ السلام کا یہ ارشاد کہ میرے صحابہ کے بارے میں اللہ سے ڈرو میرے بعد تم انہیں نشانہ نہ بنانا پس جو شخص ان سے محبت کریگا تو وہ مجھ سے محبت رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے محبت رکھے گا، اور جو ان سے بعض رکھے گا وہ مجھ سے بعض رکھنے کی وجہ سے ہی ان سے بعض رکھے گا اور جو ان کو تکلیف پہنچائے گا وہ مجھے تکلیف پہنچائے گا اور جس نے مجھے تکلیف پہنچائی اس نے اللہ کو ناراض کیا اور جس نے اللہ کو ناراض کیا تو عنقریب اللہ اس کا مواخذہ فرمائے گا پھر ابو بکرؓ، عمرؓ، عثمانؓ، علیؓ، حسنؓ اور حسینؓ رضوان اللہ علیہم اجمعین میں سے ہر ایک اور ان کے علاوہ دیگر کا بعض صحابہ کے مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں اور ان کے درمیان جو اختلافات اور لڑائیاں ہوئی ہیں تو ان کا محل اور ان کی تاویلات ہیں، تو ان کو برا بھلا کہنا اور ان کو مطعون کرنا اگر ایسی بات کی وجہ سے ہے جو دلائل قطعیہ کے خلاف ہے تو کفر ہے، ورنہ پھر بدعت اور فسق ہے۔

تشریح: یہ مسئلہ اس لئے بیان کیا جاتا ہے کہ شیعہ بعض صحابہ کرام رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین کے بارے میں زبان درازی کرتے ہیں تو مصنف رحمہ اللہ نے یہاں پر اس مسئلے میں اپنا عقیدہ بیان کیا کہ صحابہ کرام کے بارے میں ہمارا کیا عقیدہ ہونا چاہئے۔ پہلے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ صحابہ جمع ہے اور اس کا مفرد صحابی ہے جبکہ بعض کے نزدیک صاحب بھی آتا ہے۔ صحابہ سے مراد وہ پاک بندے ہیں جنہوں نے حالت ایمان میں حضور ﷺ کی زیارت کی اور تا موت ایمان پر قائم رہے عام ہے کہ ظاہری آنکھوں سے دیکھا ہو جیسا کہ عام صحابہ، یا دل کی آنکھوں سے دیکھا ہو جیسا کہ عبداللہ بن ام مکتوم رضی اللہ عنہ خواہ مرد ہو یا عورت ہو اور صحیح

قول کے مطابق چھوٹا ہو یا بڑا ہو۔ پھر اس سلسلے میں جمہور کی رائی یہ ہے کہ ایمان لا کر محبت قلیل حاصل ہو یا کثیر۔ اس سے صحابیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا جبکہ ایک جماعت کے نزدیک صحابی ہونے کے لئے کثرت محبت شرط ہے۔ سعید بن المسیب رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ صحابی وہ ہوگا جس کو کم از کم ایک سال محبت حاصل ہو یا کم از کم ایک جہاد میں شرکت کی ہو جبکہ جمہور اس کے قائل نہیں کیونکہ باہر سے آنے والے وفود جنہوں نے ایک مختصری مجلس میں شرکت کر کے ایمان لائے اور واپس چلے گئے تو وہ بھی صحابہ ہی ہوں گے۔ جس کو حضور ﷺ کی محبت نصیب ہو کر بد قسمتی سے مرتد ہو گیا ہے اور حالت ارتداد ہی میں مر چکا ہے تو بلا لاقا اُس کی صحابیت باطل ہے اور اگر ارتداد کے بعد دوبارہ اُس وقت مشرف باسلام ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم دنیا سے انتقال کر گئے تو بعض علماء کے نزدیک یہ صحابی شمار ہوگا لیکن صحیح قول کے مطابق یہ صحابی اس لئے شمار نہیں ہوگا کہ ارتداد نے اُس کے اعمال سابقہ باطل کر دیا ہے۔ اگر کسی نے حضور ﷺ کو وفات کے بعد اور دفن سے پہلے پہلے دیکھا ہے تو اس قسم انسان کی صحابیت کے بارے میں بعض سے منقول ہے کہ یہ صحابی ہے لیکن صحیح قول کے مطابق یہ صحابی اس لئے نہیں کہ اس قسم کی زندگی سے کوئی احکام متعلق نہیں ہوتے۔ اس طرح اگر کسی نے وحی سے پہلے پہلے بحالت ایمان دیکھا ہو اور نزول وحی سے پہلے دنیا سے رخصت ہو چکا ہے تو صحیح قول کے مطابق وہ صحابی شمار نہ ہوگا اگر کسی نے اس عقیدہ سے دیکھا ہو کہ اُسے نبوت ملے گی تو اس قسم کے دیکھنے سے بھی صحابیت ثابت نہیں ہو سکتی۔ صحابہ کرام کی تعداد کے بارے میں حافظ ابو زرہ رازیؒ سے منقول ہے کہ صحابہ کرام کی تعداد ایک لاکھ چوبیس ہزار ہے۔ صحابہ کرام کے مناقب قرآن اور حدیث سے ثابت ہیں۔

سب سے بڑھ کر بات یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن کو اپنی رضامندی کا پروانہ دے کر فرمایا ہے رضی اللہ عنہم ورضوا عنہ۔ یہ اللہ تعالیٰ سے راضی اور اللہ تعالیٰ اُن سے راضی۔ مزید فرمایا ہے محمد رسول اللہ والذین معہ اشداء علی الکفار رحماء بینہم تراحم رکعاً سجداً یتتبعون فضلاً من اللہ ورضوانا سیمامہم فی وجوہہم من الرالسجود، پھر اس کے بعد شارح نے کئی احادیث بیان کئے ہیں جن سے صحابہ کرام کی فضیلت معلوم ہو رہی ہے، جن کی تشریح اور وضاحت کی حاجت نہیں۔ خلاصہ کلام یہ کہ صحابہ کرام کی جماعت وہ بہترین اور برگزیدہ جماعت ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے محبت محمدی ﷺ کے لئے منتخب فرمایا ہے لہذا ہم اپنی زبانوں کو ان کے حق میں صرف خیر کے اعتبار سے استعمال کریں۔

ثم فی مناقب کل من ابی بکر وعمر الخ یعنی قطعاً صحابہ کرام کے فضائل میں بکثرت روایات وارد ہیں جبکہ انفرادی طور پر بھی اکابر صحابہ کے فضائل بے شمار ہیں۔

ما بلغ مدا حدھم الخ مد بعضہم المیم وتشدید الدال بالا تفاق سارع کے چوتھائی حصے کو کہتے ہیں بعض لوگوں نے کہا کہ دونوں تہلیلوں میں سارے والی مقدار کو مد کہتے ہیں۔

وکقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام اللہ اللہ فی اصحابی الخ تقدیر عبارت ہے، اتقوا اللہ فی اصحابی۔

ثم فی مناقب کل الخ جس طرح تمام صحابہ کے مناقب اور فضائل کے بارے میں احادیث وارد ہیں اسی طرح خاص خاص کے مناقب میں بھی احادیث صحیحہ وارد ہیں ہم یہاں چند احادیث نقل کر رہے ہیں، عن ابی ہریرہ، قال قال رسول اللہ صلی علیہ وسلم مالا حد عندنا ید الا وقد کافیناہ ما خلا ابا بکر فان له عندنا یدا یکافہ اللہ بہا یوم القیامۃ وما لفعنی مال احد قط ما لفعنی مال ابی بکر ولو کنت متخذاً خلیلاً لا اتخذت ابا بکر خلیلاً الحدیث۔

ترجمہ: رسول اللہ ﷺ نے فرمایا، کہ میں نے ہر شخص کے احسان کا بدلہ چکا دیا ہے سوائے ابوبکر رضی اللہ عنہ کے انکے احسان کا بدلہ انکو اللہ تعالیٰ قیامت کے روز عطا فرمائے گا اور کسی کے مال سے مجھے اتنا نفع نہیں پہونچا جتنا نفع مجھے ابوبکر کے مال سے پہونچا اور اگر میں کسی کو اپنا خلیل بناتا تو ابوبکر کو بناتا۔

وعن جبرین مطعم قال انت النبی ﷺ امرأۃ فکلمتہ فی شئی فامرہا ان ترجع الیہ قالت یا رسول اللہ ارایت ان جنت وکلم اجدک کأنہا ترید الموت قال فان لم تجدینی فاتی ابا بکر متفق علیہ۔

ترجمہ: نبی علیہ اسلام کی خدمت میں ایک عورت حاضر ہوئی اور کسی چیز کے بارے میں آپ سے بات کی تو آپ نے اسے دوبارہ اپنے پاس آنے کیلئے کہا وہ بولی اے اللہ کے رسول اگر میں آؤں اور آپ کو نہ پاؤں تو پھر کیا کروں آپ نے فرمایا کہ اگر تم مجھے نہ پایا تو پھر ابوبکر کے پاس جانا۔

وعن عائشہ ان ابا بکر دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقال انت عتیق اللہ من النار فیومئذ سمي عتیقا (رواہ الترمذی)۔

ترجمہ: حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں، کہ ابو بکرؓ آپ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوئے، تو آپ نے فرمایا کہ تم جہنم کی آگ سے آزاد ہو، تو اس روز سے انکا نام عقیق پڑ گیا۔ جس طرح واقعہ معراج کی تصدیق کرنے کے سبب صدیق کہلائے گئے، چنانچہ صدیق اور عقیق دونوں آپ کے لقب ہیں۔

عن ابن عمر قال قال رسول الله ﷺ ان الله جعل الحق على لسان عمرو وقلبه (رواه الترمذی)۔

ترجمہ: ابن عمرؓ فرماتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ وسلم نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے حق کو عمر کی زبان اور دل پر رکھا ہے۔

وعن عقبه بن عامر قال قال النبي ﷺ لو كان بعدي نبي لكان عمر بن الخطاب - (رواه الترمذی)۔

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر میرے بعد کوئی نبی ہوتا تو عمرؓ بن خطاب ہوتے۔

عن طلحة بن عبيد الله قال قال رسول الله ﷺ لكل نبي رفيق ورفيقي يعني لي الجنة عثمان (رواه الترمذی)

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ ہر نبی کا ایک رفیق ہوتا ہے، اور جنت میں میرے رفیق عثمان ہوں گے۔

عن زيد بن ارقم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من كنت مولاه فعلي مولاه - (رواه الترمذی)

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا، جس کا میں دوست ہوں، اس کے علی بھی دوست ہیں۔

عن انس قال مثل رسول الله صلى الله عليه وسلم ائى اهل بيتك احب اليك قال الحسن والحسين -

ترجمہ: آپ ﷺ سے پوچھا گیا کہ آپ کو اپنے اہل بیت میں سے کون سب سے زیادہ محبوب ہے تو آپ نے فرمایا کہ حسن اور حسینؓ۔

عن انس ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال حسبک من نساء العلمین مریم بنت عمران وخدیجہ بنت خویلد وفاطمہ بنت محمد وآسیہ امراة فرعون (رواہ لترمدی)۔

ترجمہ: نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ تم کو سارے عالم کی عورتوں میں سے مریم بنت عمران اور خدیجہ بنت خویلد اور فاطمہ بنت محمد اور فرعون کی بیوی آسیہ کافی ہے، اور اس کے علاوہ متعدد صحابہ مثلاً عبد اللہ بن عباس، حضرت زبیر، عبیدہ بن الجراح، ابی بن کعب، اور معاذ بن جبل وغیرہ کے فضائل و مناقب میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔

وما وقع بينهم اللعن یعنی صحابہ کے درمیان جو لڑائیاں ہوئیں یا اختلافات ہوئے وہ صحیح مقصد پر محمول ہیں، اور ان کی تاویل کی جائے گی کہ یہ سب حق کے طالب تھے اور طلب حق میں ہر ایک مجتہد تھا کوئی اس اجتہاد میں مصیب تھا اور کوئی خطئی اور از روئے حدیث اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ مایور ہے۔

﴿بالحجۃ لم یقل عن السلف المجتہدین والعلماء الصالحین جواز اللعن علی معاویہ واحزابہ لان غایۃ امرہم البغی والخروج علی الامام وهو لا یوجب اللعن والما اختلفوا فی یزید بن معاویۃ حتی ذکر فی الخلاصۃ وغیرہا انه لا ینبغی اللعن علیہ ولا علی الحجاج لان النبی علیہ السلام لہی عن لعن المصلین ومن کان من اهل القبلة وما نقل من النبی علیہ السلام من اللعن لبعض من اهل القبلة فلما انه یعلم من احوال الناس مالا یعلمہ غیرہ وبعضہم اطلق اللعن علیہ لما انه کفر حین امر بقتل الحسنین واتفقوا علی جواز اللعن علی من قتله او امر بہ او اجازہ ورضی بہ والحق ان رضا یزید بقتل الحسنین واستبشارہ بذلك و اہانة اهل بیت النبی علیہ السلام مما تواتر معنایہ وان کانت تفاسیلہ احاداً فتنحن لا نتوقف فی شانہ بل فی ایمانہ لعنة اللہ علیہ وعلیٰ انصارہ واعوانہ﴾۔

ترجمہ: بہر حال سلف مجتہدین اور علماء صالحین سے معاویہ اور ان کے گردہ پر لعن کرنے کا جواز منقول نہیں ہے۔ اس لئے کہ ان پر زیادہ سے زیادہ الحرام امام کے خلاف خروج اور بغاوت کا ہے اور یہ چیز لعن کرنے کو واجب نہیں کرتی انھوں نے صرف یزید بن معاویہ کے بارے میں اختلاف کیا ہے

یہاں تک کہ غلامہ وغیرہ کتابوں میں مذکور ہے کہ اس پر لعنت کرنا مناسب نہیں اور نہ حجاج پر اس لئے کہ نبی علیہ السلام نے مصلین اور ان لوگوں پر لعنت کرنے سے منع فرمایا جو اہل قبلہ میں سے ہیں اور نبی علیہ السلام سے بعض اہل قبلہ پر جو لعنت کرنا منقول ہے تو اس وجہ سے کہ آپ ﷺ لوگوں کے ایسے احوال جانتے تھے جو دوسرے لوگ نہیں جانتے اور بعض لوگوں نے اس پر لعنت کو جائز قرار دیا اس لئے کہ وہ اس وقت کافر ہو گیا تھا جس وقت حسین کو قتل کرنے کا حکم دیا اور علماء نے اس شخص پر لعنت کرنے کے جواز پر اتفاق کیا ہے جس نے ان کو قتل کیا یا قتل کا حکم دیا یا اس کی اجازت دی اور اس پر خوش ہوا اور حق یہ ہے کہ حسین کے قتل پر اس کا راضی ہونا اور اس پر اس کا خوش ہونا اور نبی علیہ السلام کے گھروالوں کی توہین کرنا ایسی بات ہے جس کا معنی متواتر ہے اگرچہ اس کی جزئیات اخبار آحاد ہیں تو ہم اس کے حال کے بارے میں بلکہ اس کے ایمان کے بارے میں توقف نہیں کرتے اس پر اور اسکے انصار و اعموان پر اللہ کی لعنت ہو۔

تشریح: یہاں سے شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ کسی بھی صحابی کی حق میں اپنی زبان خیر کے سوا کسی بات میں نہ استعمال کی جائے۔ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ کے بارے میں بھی خاص پرہیز کیا جائے بطور خاص ان کا تذکرہ اس لئے فرمایا کہ رد افعس ان کی حق میں زبان درازی کیا کرتے ہیں فرمایا کہ حضرت معاویہ رضی اللہ عنہ اور ان کی جماعت کے حق میں احتیاط سے کام لیا جائے۔ ان کے فعل کو زیادہ سے زیادہ بغاوت اور خروج کہا جاسکتا ہے جبکہ بغاوت اور خروج موجب لعنت نہیں۔ یزید اور حجاج بن یوسف کا مسئلہ قابل تفصیل ہے۔ غلامہ اور احیاء العلوم میں ان پر لعنت سے منع کیا گیا ہے کیونکہ وہ اہل قبلہ ہیں اور اہل قبلہ کی لعن طعن سے ہمیں روکا گیا ہے۔

اعتراض یہ وارد ہے کہ بعض انسانوں پر حضور ﷺ سے لعنت منقول ہے تو اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ حضور ﷺ کو بذریعہ وحی ان حالات کا علم ہو سکتا ہے جو اور لوگوں کو حاصل نہیں ہو سکتا، لہذا حضور ﷺ کی طرح ہم کو یہ حق حاصل نہیں کہ ہم کسی پر لعنت کریں جبکہ بعض لوگوں نے یزید کے کفر کو ثابت کر کے ان پر لعنت جائز قرار دیا ہے وہ فرماتے ہیں کہ حضرت حسین رضی اللہ عنہ کے قتل پر یزید کا خوش ہونا اور حضور ﷺ کی اہل بیت کی توہین اور تذلیل اگرچہ لفظاً آحاد ہیں مگر معنی متواتر ہیں لہذا یہ امور موجب کفر ہیں جس کی

وجہ سے یزید کا ایمان منکوک ہو جاتا ہے اور وہ لعنت کا مستحق بن جاتا ہے۔ تاہم علماء کرام کے نزدیک لعنت کے تین صورتیں ہیں۔ پہلی صورت یہ ہے کہ عام صفت کے ساتھ لعنت کی جائے مثلاً ہم کہے کہ لعن اللہ الیہود والنصارى۔ دوسری صورت یہ ہے کہ ایک متعین شخص پر لعنت بھیجی جائے جس کا حالت کفر پر موت یقینی ہو اور اس کی اطلاع شارع نے دی ہو، جیسا کہ فرعون اور ابوجہل وغیرہ۔ تیسری صورت یہ ہے کہ ایک ایسے انسان پر لعنت بھیج دی جائے جس کا حالت کفر پر مرنا اور نہ مرنا دونوں یقین کے ساتھ ثابت نہیں ہو، تو اس تیسری صورت میں لعنت کا بھیجنا صحیح نہیں، چونکہ یزید کا حالت کفر پر مرنا یقینی طور پر معلوم نہیں لہذا اس پر لعنت بھیجنا بھی صحیح نہیں۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ جس وقت یزید نے قتل حسین کا حکم دیا تو وہ کافر ہوا کیونکہ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ یزید نے یہ حکم دیا تھا اور اگر دیا بھی تھا تو بھی وہ کافر اس لئے نہیں کہ اس نے نفس عداوت اور دشمنی کی وجہ سے قتل کا حکم دیا تھا اور یہ گناہ کبیرہ ضرور ہے لیکن کفر نہیں۔ البتہ اگر قتل کا حکم نفس ایمان اور اہل بیت ہونے کی وجہ سے دیتا تو پھر کفر ہوتا لیکن بات ایسی نہیں۔

﴿ونشهد بالجنة للعشرة الذين بشرهم النبي عليه السلام حيث قال عليه السلام ابو بكر في الجنة وعمر في الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة في الجنة وزبير في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد بن ابى وقاص في الجنة وسعيد بن زيد في الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وكذا نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين لما ورد في الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن والحسين سيدا شباب اهل الجنة وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم اكثر مما يرجى للغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة والنار لاحد بعينه بل نشهد بان المؤمنين من اهل الجنة والكافرين من اهل النار﴾۔

ترجمہ: اور ہم ان دس کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں جن کو نبی علیہ السلام نے بشارت دی چنانچہ آپ نے فرمایا ابو بکرؓ جنت میں ہوں گے اور عمرؓ جنت میں ہوں گے اور عثمانؓ اور علیؓ جنت میں ہوں گے، اور طلحہؓ اور زبیرؓ جنت میں ہوں گے، اور عبد الرحمن بن عوفؓ جنت میں ہوں گے، اور سعد بن ابی وقاصؓ اور سعید بن زیدؓ اور ابو عبیدہؓ ابن الجراحؓ جنت میں ہوں گے، اسی طرح ہم فاطمہؓ اور

حسنؓ اور حسینؓ کے لئے جنت کی گواہی دیتے ہیں، اس لئے کہ صحیح حدیث میں وارد ہے، فاطمہؑ اہل جنت کی بیویوں کی سردار ہیں اور حسنؓ و حسینؓ جنت کے جوانوں کے سردار ہیں۔ اور دیگر صحابہ کا صرف خیر کیا تھ ذکر کیا جائے اور ان کے لئے اس سے زیادہ اجر و ثواب کی امید رکھی جائے جتنی دیگر مؤمنین کے لئے امید رکھی جاتی ہے اور ہم متعین طور پر کسی کے لئے جنت اور جہنم کی شہادت نہیں دیتے بلکہ اس بات کی شہادت دیتے ہیں کہ مؤمنین اہل جنت میں سے ہیں اور کفار جہنم والوں میں سے ہیں۔

تشریح: وہ دس صحابہ جن کو حضور ﷺ نے یکشت جنت کی خوشخبری دی ہے ہم دل و جان سے تسلیم کرتے ہیں۔ ویسے تو ان کے علاوہ اور بھی بہت سارے صحابہ کے لئے جنت کی خوشخبری ثابت ہے۔ انفرادی طور پر بھی ثابت ہے اور اجتماعی طور پر بھی ثابت ہے۔ انفرادی طور مثلاً حضرت عائشہؓ، حضرت فاطمہؑ، حضرت حسنؓ اور حضرت حسینؓ وغیرہ وغیرہ۔ اجتماعی طور پر جیسا کہ اہل بدر، اہل احد اور اہل بیعت الرضوان وغیرہ۔ لہذا صحابہ میں سے جنتی ہوتا صرف ان دس کے لئے ثابت نہیں اور بھی بہت سارے صحابہ کے لئے یہ مقام حاصل ہے لیکن چونکہ ان دس کو ایک ہی دفعہ خوشخبری ملی ہے لہذا یہ بہت زیادہ مشہور ہو گئے۔ جن جن صحابہ کے لئے یہ خوشخبری ثابت ہے ہم صرف اُن کے حق میں اس کا استعمال کر سکتے ہیں کسی اور کے حق میں متعین طور پر جنت یا جہنم کی بات نہیں کر سکتے بلکہ عام لفظ کے ساتھ کہیں گے کہ ایمان والے جنتی اور کفار جہنمی ہیں۔ بعض علماء نے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی فضیلت زیادہ ثابت کی ہے اور بعض کے نزدیک حضرت فاطمہؑ کی فضیلت اور مقام زیادہ ہے۔ ان حضرات کے لئے دلیل یہ حدیث ہے۔ فاطمہؑ سیدہ نساء اہل الجنة جو لوگ سائر حضرت عائشہؓ مقدم سمجھتے ہیں اُن کا استدلال اُس روایت سے ہے جس میں وارد ہے۔ فضل عائشة علی النساء کفضل الثريد علی سائر الطعام جبکہ بعض کے نزدیک اس میں توقف ہے۔

وَنُورِ الْمَسْحِ عَلَى الْخَفِينِ فِي السَّفَرِ وَالْحَضَرِ لَانَهُ وَانْ كَانَ زِيَادَةً عَلَى الْكِتَابِ

لكنه بالخبر المشهور وسئل عن علي بن ابي طالب عن المسح على الخفين فقال جعل

رسول الله عليه السلام ثلاثة ايام ولياليها للمسافر ويوماً وليلة للمقيم وروى ابو بكر عن

رسول الله عليه السلام انه قال رخص للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن وللمقيم يوماً وليلة اذا

تطهر فلبس خفيه ان يمسح عليهما وقال الحسن البصري ادركت سبعين نفرا من الصحابة يرون المسح على الخفين و لهذا قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح على الخفين حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال الكرخي اخاف الكفر علي لا يروا المسح على الخفين لان الآثار التي جاءت فيه في حيز التواتر وبالجملة من لا يري المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى سئل انس بن مالك عن اهل السنة والجماعة فقال ان تحب الشيخين ولا تطعن في الختئين وتمسح على الخفين ۛ

ترجمہ: اور ہم سفر و حضر میں مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے ہیں، اس لئے کہ یہ اگرچہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے لیکن یہ زیادتی خبر مشہور کی وجہ سے ہے اور علی بن ابی طالب سے مسح علی الخفین کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ رسول اللہ ﷺ نے مسافر کے لئے تین دن رات اور مقیم کے لئے ایک دن رات مسح کرنے کی مدت ٹھہرائی ہے اور ابو بکر نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہے کہ آپ نے مسافر کے لئے تین دن رات تک اور مقیم کے لئے ایک دن رات موزوں پر مسح کرنے کی اجازت دی ہے جب اس نے طہارت حاصل کر کے موزے پہنے ہوں اور حسن بصری نے فرمایا کہ میں نے ایسے ستر صحابہ کو پایا جو مسح علی الخفین کو جائز سمجھتے تھے اور اسی وجہ سے امام ابو حنیفہؒ نے کہا کہ میں مسح علی الخفین کا قائل نہیں ہوا یہاں تک کہ مجھ کو اس بارے میں دن کی روشنی کے مانند واضح دلائل پہنچ گئے اور کرخی نے کہا کہ میں اس شخص کے کفر کا اندیشہ رکھتا ہوں جو مسح علی الخفین کو جائز نہیں سمجھتا اس لئے کہ اس بارے میں آثار تواتر کے درجہ میں ہیں اور بہر حال جو شخص مسح علی الخفین کو جائز نہ سمجھے تو وہ اہل بدعت میں سے ہے یہاں تک کہ انس بن مالک سے اہل سنت والجماعت کے بارے میں پوچھا گیا تو انہوں نے کہا کہ (علامت) یہ ہے کہ تو شیخیں سے محبت کرے اور دونوں داماد رسول حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؓ کو مطعون نہ کرے اور مسح علی الخفین کرے۔

تشریح: مسح علی الخفین کا بنیادی تعلق فقہی مسائل سے ہے لیکن یہاں پر لانے کی ضرورت اس لئے پڑی کہ روافض مسح علی الخفین سے بالکل منکر ہیں اور کسی بھی حال میں خفین پر مسح کے جواز کے قائل نہیں لہذا اس مسئلہ کو اہل سنت کے علامات میں سے شمار کیا گیا۔ مسح علی الخفین اس امت کی خصوصیت ہے اس امت کو

جہاں اور طرح طرح کی آسانیاں دی گئی ہیں تو ایک اُن میں سے یہ بھی ہے۔ یہ لفظ حثیہ اس لئے استعمال کیا جاتا ہے کہ موزے کے لازمی طور پر دو استعمال کئے جائیں گے اگر کسی نے ایک موزہ استعمال کر کے اُس پر مسح کیا تو جائز نہ ہوگا، چونکہ اس میں حکم کے اعتبار سے نفل اور آسانی ہے اس لئے اس کو حث کا نام دیا گیا۔ اس کی فقہی تفصیل یہ ہے مسح علی الخنثین کی مدت معیم کے لئے ایک دن اور ایک رات اور مسافر کے لئے تین دن اور تین راتیں ہیں۔ یہ جمہور علماء کا مذہب ہے جبکہ امام مالک رحمہ اللہ اور لیث بن سعد رحمہما اللہ کی رائی یہ ہے کہ مسح کی کوئی مدت متعین نہیں بلکہ جب تک موزے پہنے ہوئے ہوں تو اُن پر مسح کیا جاسکتا ہے۔ اس کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک صرف اعلیٰ الخف کا مسح ضروری ہے اور اسفل الخف کا مسح شروع ہی نہیں جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک مسح اعلیٰ اور اسفل دونوں طرف ہوگا، پھر امام مالکؒ تو جائنثین کے مسح کو واجب سمجھتے ہیں جبکہ امام شافعیؒ رحمہ اللہ اعلیٰ کو واجب اور اسفل کو صرف مستحب سمجھتے ہیں۔ واضح رہے کہ معیم اور مسافر دونوں کے لئے جو مدت مسح مقرر کی گئی ہے اس کی ابتداء وقت حدث سے کی جائے گی۔

قرآن کریم سے اگرچہ پاؤں کا دھونا ثابت ہے لیکن مسح علی الخنثین احادیث مشہورہ سے ثابت ہے۔

اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ یہ تو زیادت علی کتاب اللہ ہے تو ہم جواب دیتے ہیں کہ کتاب اللہ پر حدیث مشہورہ کے ساتھ اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ بعض علماء نے مسح علی الخنثین والی روایات کو متواتر قرار دیئے ہیں اور منکر کو کافر کہا ہے لیکن صحیح بات یہ ہے کہ اس کا منکر بدعتی اور فاسق ہوگا کافر نہیں ہوگا۔ حسن بصری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ میں نے ستر صحابہ کو دیکھا جو مسح علی الخنثین کے جواز کے قائل تھے اس لئے بعض علماء نے مسح علی الخنثین کو اہل سنت کی نشانی قرار دی۔

﴿وَلَا يَحْرُمُ بَيْتُ التَّمْرِ وَهُوَ أَنْ يَبْدَلَ تَمْرًا أَوْ زَيْبِبًا فِي الْمَاءِ فَيَجْعَلُ فِيهِ اِنَاءً مِنَ الْخَزْفِ فَيَحْدِثُ فِيهِ لَدَعًا كَمَا فِي الْفَقَاعِ كَأَنَّهُ نَهَى عَنْ ذَلِكَ فِي بَدْءِ الْإِسْلَامِ لَمَّا كَانَتِ الْجَرَارُ أَوَالَى الْخَمُورِ لَمْ يَنْسَخْ لَعْنَهُمْ تَحْرِيمُهُ مِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السُّنَّةِ خِلَافًا لِلرُّوَايَةِ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا شَدَّ وَصَارَ مَسْكُورًا فَإِنَّ الْقَوْلَ بِحَرَمَةِ قَلِيلِهِ وَكَثِيرِهِ مِمَّا ذَهَبَ إِلَيْهِ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ السُّنَّةِ﴾

ترجمہ: اور ہم حرام نہیں سمجھتے نیز تمر کو اور وہ یہ ہے کہ خشک کھجوریں یا خشک انجور پانی میں ڈال

دیا جائے اور اس کو آگ میں پکی ہوئی مٹی کے برتن میں رہنے دیا جائے جس سے اس میں تیزی پیدا ہو جائے جیسا جو وغیرہ کی شراب میں گویا کہ ابتدائے اسلام میں اس سے ممانعت کی گئی تھی جب (نبیذ کے) مکمل شراب کے برتن ہوتے تھے، پھر یہ نہیں منسوخ کر دی گئی تو اس کا حرام نہ ہونا اہل السنۃ والجماعت کے قواعد میں سے ہے، برخلاف روافض کے اور یہ اس صورت کے برخلاف ہے جب وہ (نبیذ) گاڑی اور نشہ آور ہو جائے، کیونکہ اس کی قلیل اور کثیر مقدار کی حرمت کا قول ایسا ہے جس کی طرف بہت سے اہل السنۃ گئے ہیں۔

تشریح: روافض کے نزدیک نبیذ احر کا استعمال بالکل ناجائز اور حرام ہے اس لئے معصف رحمہ اللہ نے اس کو بیان فرمایا۔ اہل سنت کے نزدیک اس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

(۱) جب چھوڑے، کھجور یا کشمش پانی میں ڈال دی جائے یہ غیر مطبوخ، غیر مسکر، غیر متغیر، غیر حلو اور غیر رقیق ہو۔ یہ قسم بالاتفاق پاک ہے اور اس کا استعمال صحیح ہے اس کو پیا بھی جاسکتا ہے اور اس سے وضو بھی کیا جاسکتا ہے۔

(۲) جب چھوڑے، کھجور یا کشمش پانی کے اندر ڈال کر اس کو مطبوخ کر دیا جائے یہاں تک کہ اس میں سختی اور نشہ پیدا ہو اور اس کی رقت اور سیلان ختم ہو جائے تو یہ بالاتفاق حرام اور اس کا استعمال ناجائز ہے۔

(۳) جب یہ غیر مطبوخ، غیر مسکر ہو، اس میں شدت نہ ہو بلکہ سیلان ہو اور اس میں مٹھاس بھی ہو تو اس کا استعمال صحیح ہے البتہ اس سے وضو نہیں کیا جائے گا بلکہ اس قسم کی صورت میں ختم کیا جائے گا، یعنی پیا جاسکتا ہے لیکن طہارت کے لئے استعمال نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ہمارا بحث بھی ادھر اس قسم سے ہے۔

ابتداء اسلام میں جب شراب کی حرمت آگئی تو شراب کا رواج ختم کرنے کے لئے شارع نے نبیذ پر اور شراب والے برتنوں پر بھی پابندی لگائی تاکہ لوگوں کے ذہنوں سے شراب کی اہمیت اور عادت نکل کر حکم الہی کی طرف آمادہ ہو جائے۔ بعد میں جب لوگوں کے دلوں سے شراب کی اہمیت نکل گئی تو شریعت نے برتن بھی جائز قرار دیئے اور نبیذ کی بھی اجازت دے دی۔

﴿وَلَا يَلْعَلْ وَلِي دَرَجَةِ الْأَنْبِيَاءِ لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ مَعْصُومُونَ مَأْمُونُونَ مِنْ خَوْفِ الْخَاتِمَةِ

مَكْرُمُونَ بِالْوَحْيِ وَمَشَاهِدَةُ الْمَلِكِ مَأْمُورُونَ بِتَبْلِغِ الْأَحْكَامِ وَارْشَادِ الْأَلَامِ بَعْدَ الْإِتِّصَافِ

بکمالات الاولیاء لما نقل عن بعض الکرامیۃ من جواز کون الولی الفضل من النبی کفر وضلال، نعم قد یقع تردد فی ان مرتبة النبوة الفضل ام مرتبة الولاية بعد القطع بان النبی متصف بالمرتبتین وانه الفضل من الولی الذی لیس بنبی ولا یصل العبد مادام عاقلاً بالغاً الیٰ حیث یسقط عنه الامر والنهی لعموم الخطابات الواردة واجماع المجتہدین علیٰ ذالک وذهب بعض الاباحیین الیٰ ان العبد اذا بلغ غایة المحبة وصفاء قلبه واختار الایمان علیٰ الکفر من غیر نفاق سقط عنه الامر والنهی ولا یدخله اللہ النار بارتکاب الكبائر وبعضهم الیٰ انه تسقط عنه العبادات الظاهرة وتكون عبادته التفرک و هذا کفر وضلال لان اکمل الناس فی المحبة والایمان هم الانبیاء خصوصاً حبیب اللہ تعالیٰ ﷺ مع ان التکالیف فی حقهم اتم واکمل واما قوله علیه السلام اذا احب اللہ عبداً لم یضره ذنب فمعناه انه عصمه من الذنوب فلم یلحقه ضررها۔

ترجمہ: اور کوئی بھی ولی انبیاء کے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا، اس لئے کہ انبیاء معصوم ہیں، خاتمہ کے متعلق اندیشہ سے مامون ہیں، وحی اور فرشتہ کا مشاہدہ کرنے کا انہیں اعزاز حاصل ہے، احکام کی تبلیغ اور مخلوق کی رہنمائی پر مامور ہیں، اولیاء کے کمالات کے ساتھ متصف ہونے کے بعد، تو بعض کرامیہ سے جو ولی کا نبی سے افضل ہونا منقول ہے وہ کفر اور ضلالت ہے، ہاں بعض دفعہ اس بارے میں تردد واقع ہوتا ہے کہ (نبی کا) مرتبہ نبوت افضل ہے یا مرتبہ ولایت، اس بات کا یقین کرنے کے بعد کہ نبی دونوں مرتبوں کے ساتھ متصف ہے اور وہ اس ولی سے افضل ہے جو نبی نہیں اور بندہ ایسے درجہ کو نہیں پہنچ سکتا کہ اس سے امر و نبی ساقط ہو جائے بشرطیکہ کہ وہ عاقل بالغ ہو (امر و نبی کے سلسلہ میں وارد خطابات کے عام ہونے کی وجہ سے) اور اس پر مجتہدین کا اجماع ہونے کی وجہ سے اور بعض اباحیین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ بندہ جب محبت اور صفاء قلب کی انتہاء کو پہنچ جائے اور بغیر نفاق کے ایمان کو کفر پر ترجیح دے تو اس سے امر و نبی ساقط ہو جاتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اس کو کبار کے ارتکاب کے سبب جہنم میں داخل نہیں فرمائے گا اور بعض اس طرف گئے ہیں کہ ظاہری عبادات ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کی عبادت نظر ہے اور یہ کفر و ضلالت ہے کیونکہ محبت اور ایمان میں سب لوگوں

سے زیادہ کامل حضرات انبیاء ہیں، خاص طور پر اللہ تعالیٰ کے حبیب صلی اللہ علیہ وسلم اس کے باوجود ان کے حق میں تکالیف زیادہ کامل و مکمل ہیں، رہا نبی علیہ السلام کا یہ فرمانا کہ جب اللہ تعالیٰ کسی بندہ سے محبت کر لے تو اس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو گناہوں سے محفوظ رکھتا ہے جس کی بناء پر اسے گناہ کا ضرر نہیں لاحق ہوتا۔

تشریح: معصف رحمہ اللہ کا مقصود یہاں سے اہل سنت والجماعت کا ایک اجماعی عقیدہ بیان کرتے ہوئے کرامیہ کی تردید ہے۔ اہل سنت کا عقیدہ ہے کہ نبی کو جو قرب خداوندی اور تعلق الہی حاصل ہوتا ہے وہ ولی کو بالکل حاصل نہیں ہو سکتا خواہ وہ کتنے مجاہدات اور ریاضات کیوں نہ کرے، بعض اوصاف اور کمالات ایسے ہیں جن کا تعلق کسب سے نہیں بلکہ وہ وحی و صفات ہوئے ہیں جو کہ اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام کو دیئے ہیں۔

(۱) انبیاء کرام معصوم ہیں جبکہ اولیاء معصوم نہیں۔

(۲) انبیاء کرام کو سوؤ خاتے کا اندیشہ نہیں ہوتا جبکہ ولی کو ہر وقت یہ فکر دامن گیر رہتا ہے۔

(۳) انبیاء کرام کو اللہ کی طرف سے وحی آتی ہے جبکہ ولی کو وحی تو نہیں البتہ الہام کبھی کبھار ہوتا ہے۔

(۴) انبیاء کرام فرشتوں کو دیکھتے ہیں جبکہ اولیاء کرام نہیں دیکھ سکتے اگر ایک آدھ دفعہ دیکھ بھی لے تو یہ

نادر الوقوع ہے۔

(۵) انبیاء کرام احکام خداوندی کے تبلیغ و ارشاد کے ذمہ دار ہوتے ہیں جبکہ اولیاء کی یہی ذمہ داری نہیں۔

(۶) انبیاء کرام کو اپنی نبوت کا علم حاصل ہوتا ہے اس لئے وہ امت کو اپنی نبوت کی طرف دعوت دیتے

ہیں جبکہ ولی کو اپنی ولایت کا علم اکثر و بیشتر حاصل نہیں ہوتا بلکہ جتنا جتنا ولایت میں اضافہ آتا رہتا ہے تو اتنا ہی وہ خود کو صحیح سمجھ لیتا ہے۔

(۷) انبیاء کرام کے ہاتھ سے صادر شدہ خرق عادت کام کا نام معجزہ ہے اور ولی کے ہاتھ سے صادر شدہ

خرق عادت کام کا نام کرامت ہے۔

(۸) اپنے وقت کی نبی پر ایمان لانا مدار نجات ہے جبکہ ولی کو یہ اعزاز اور مقام حاصل نہیں، لہذا اس

سے کرامیہ کی تردید حاصل ہو گئی کہ ولایت نبوت سے بڑھ سکتا ہے بلکہ یہ عقیدہ تو کفر اور گمراہی کو مستلزم ہے۔

نعم قد يقع تردد في ان الخ يها من شارح بتنا چاہتے ہیں کہ ہر نبی ولی ہوتا ہے لہذا نبوت کے ساتھ ولایت لازم ہوتا ہے اور ولایت کے ساتھ نبوت لازم نہیں، لہذا نبی کو دوسرے مرتبے حاصل ہوتے ہیں اور ولی کو صرف ایک مرتبہ حاصل ہوتا ہے اس میں بعض لوگوں کو شک ہے کہ مرتبہ نبوت اور مرتبہ ولایت دونوں میں سے کون سا عمدہ افضل ہے۔

بعض صوفیاء کرام فرماتے ہیں کہ یہ بات تو ثابت ہے کہ نبی ولی سے افضل ہے لیکن نبی کو جو دوسرے مرتبے حاصل ہوتے ہیں ان دونوں میں کونسا افضل ہے تو بعض فرماتے ہیں کہ مرتبہ ولایت افضل ہے۔ وجہ فضیلت یہ ہیں۔

- (۱) کہ ولایت کا حاصل توحید الی اللہ ہے جبکہ نبوت مخلوق اور خالق کے درمیان ایک قسم کی سفارت ہے۔
 - (۲) نبوت کا تعارف موت سے منقطع ہو جاتا ہے جبکہ تعارف ولایت موت کے بعد بھی قائم رہتا ہے۔
 - (۳) ولایت کمال باطنی کا نام ہے اور نبوت کمال ظاہری کا نام ہے جبکہ باطن ظاہر سے افضل ہے۔
- جبکہ دیگر صوفیاء کرام کا کہنا ہے کہ نبی کو جو دوسرے مرتبے حاصل ہیں ان دونوں میں سے مرتبہ نبوت افضل ہے بمقابلہ مرتبہ ولایت کے۔ وجہ یہ ہے۔

- (۱) ولایت کے مرتبے میں بہت سارے لوگ شریک ہو سکتے ہیں یعنی ولایت میں غیر نبی بھی شرکت کر سکتا ہے لیکن نبوت میں غیر نبی شرکت نہیں کر سکتا۔ تاہم جمہور کا قول یہ ہے کہ نبی کو حاصل شدہ دو مرتبوں میں سے نبی کا مرتبہ نبوت مقدم اور افضل ہے بمقابلہ مرتبہ ولایت کے۔

ولا يصل العبد الخ يها من مصنف رحمہ اللہ کا مقصود ایک باطل فرقے کی تردید ہے جن کو باطنین یا مکابطنین کہتے ہیں۔ ان کا مذہب یہ ہے کہ جب بندہ محبت الہی کے اندر مستغرق ہو کر ایک مقام حاصل کر لیتا ہے تو اس سے احکامات الہیہ ساقط ہو جاتے ہیں، خواہ ادا امر ہوں یا نواہی، نہ ہی ان کو کہاں پر اللہ کی طرف سے کوئی سزا ملے گی۔ دلیل اُن کا یہ ہے واعبد ربك حتى ياتوك اليقين کہ عبادت تو اس لئے کیا جاتا ہے کہ یقین حاصل ہو جائے۔ جب یقین حاصل ہو جائے تو پھر عبادت کی ضرورت نہیں بلکہ اب عبادت بس صرف فکر ہی ہے۔ مصنف رحمہ اللہ نے تردید کرتے ہوئے فرمایا۔

ولهذا كفر وضلال الخ کہ یہ کفر اور گمراہی کا عقیدہ ہے جب تک بندہ کا عقل و حواس قائم اور بحال

ہیں تو وہ اواخر الہیہ اور نواہی الہیہ کا مکلف ہے۔ دلیل دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ لوگوں میں سے سب سے افضل ہستیاں اور کامل الایمان انبیاء کرام ہوتے ہیں۔ بالخصوص محمد ﷺ حالانکہ وہ برابر تا دم آخر احکامات شرعیہ کے مکلف رہے بلکہ ایسے امور جو امت کے لئے ضروری نہیں اُن کے حق میں ضروری قرار دیئے گئے جیسا کہ تعجد وغیرہ۔ رہا حضور ﷺ کا یہ فرمان کہ جب اللہ تعالیٰ کسی کو محبوب بنا لیتا ہے تو اُس کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اُس بندے کی گناہوں سے حفاظت کرتا ہے یعنی اُس سے گناہوں کا صدور نہیں ہوتا اور جب صدور نہیں تو ضرر بھی نہیں۔

﴿وَالنَّصُوصُ مِنَ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ تَحْمِلُ عَلَى ظَوَاهِرِهَا مَا لَمْ يَصْرَفْ عَنْهَا دَلِيلُ قَطْعِي كَمَا فِي الْآيَاتِ الَّتِي تَشْعُرُ بِظَوَاهِرِهَا بِالْجِهَةِ وَالْجَسْمِيَّةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ لَا يُقَالُ هَذَا لَيْسَتْ مِنَ النَّصُوصِ بَلْ مِنَ الْمُتَشَابِهِ لِأَنَّا نَقُولُ الْمُرَادُ بِالنَّصُوصِ ظَهْرُهَا لَيْسَ مَا يُقَالُ بَلِ الظَّاهِرِ وَالْمُفَسَّرِ وَالْمَحْكَمِ بَلْ مَا يَمَعُ أَقْسَامُ النِّظْمِ عَلَى مَا هُوَ الْمُتَعَارَفُ وَالْعُدُولُ عَنْهَا أَيْ عَنْ ظَوَاهِرِ الَّتِي مَعَانٍ يَدْعِيهَا أَهْلُ الْبَاطِنِ وَهِيَ الْمَلَاخِذَةُ وَسَمَوُا الْبَاطِنِيَّةِ لَا دَعَاؤَهُمْ أَنَّ النَّصُوصَ لَيْسَتْ عَلَى ظَوَاهِرِهَا بَلْ لَهَا مَعَانٍ بَاطِنِيَّةٌ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا الْمَعْلَمُ وَقَصْدُهُمْ بِذَلِكَ نَفْيَ الشَّرِيعَةِ بِالْكَلِمَةِ الْحَادِ أَيْ مِيلٍ وَعُدُولٍ عَنِ الْإِسْلَامِ وَاتِّصَالِ وَالتَّصَاقِ بِالْكَفْرِ لِكُونِهِ تَكْذِيبًا لِلنَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِيمَا عَلِمَ مَجِئِهِ بِهِ بِالضَّرُورَةِ وَأَمَّا مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ مِنْ أَنَّ النَّصُوصَ مَعْرُوفَةٌ عَلَى ظَوَاهِرِهَا وَمَعَ ذَلِكَ فَيُفْهِمُهَا إِشَارَاتٌ خَفِيَّةٌ الَّتِي دَقَائِقُ تَنْكَشِفُ عَلَى أَرْبَابِ السُّلُوكِ يُمْكِنُ التَّطَبُّقُ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ الظُّوَاهِرِ الْمُرَادَةِ فَهُوَ مِنْ كَمَالِ الْإِيمَانِ وَمَحْضِ الْعِرْفَانِ﴾۔

ترجمہ: اور کتاب و سنت کے نصوص اپنے ظاہری معانی پر محمول کی جائیں گی جب تک کوئی دلیل قطعی ان سے نہ پھیرے جیسا کہ ان آیات میں جو بظاہر جہت اور جسمیت وغیرہ پر دلالت کرتی ہیں یہ نہ کہا جائے کہ یہ (آیات) نصوص کے قبیل سے نہیں ہیں بلکہ متشابہ میں سے ہیں، اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ یہاں نصوص سے مراد وہ معنی نہیں جو ظاہر اور مفسر اور حکم کے مقابل ہیں بلکہ ایسا معنی ہے جو ظہر کے تمام اقسام کو شامل ہے، جیسا کہ یہی متعارف ہے اور ان کے ظاہری معنی سے ایسے

معانی کی طرف عدول کرتا جن کا اہل باطن یعنی ملاحدہ دعویٰ کرتے ہیں، اور جنہیں باطنیہ کہا جاتا ہے ان کے دعویٰ کرنے کی وجہ سے کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہیں بلکہ ان کے باطنی معانی ہیں جنہیں معلم ہی جانتا ہے اور ان کا مقصد اس سے شریعت کی بالکلیہ نفی کرتا ہے، الحاد یعنی اسلام سے انحراف اور کفر سے لگاؤ ہے کیونکہ یہ نبی علیہ السلام کی ان باتوں میں تکذیب ہے جنہیں آپ کا لانا یقینی طور پر ثابت ہے، رسی وہ بات جس کی طرف بعض محققین گئے ہیں کہ نصوص اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں اس کے باوجود ان میں ایسے دقائق کی طرف مخفی اشارات ہیں جو کہ ارباب سلوک پر منکشف ہوتے ہیں ان دقائق اور ظاہری مرادی معانی کے درمیان تطبیق ممکن ہے تو یہ کمال ایمان اور خالص عرفان کی بات ہے۔

تشریح: مصنف رحمہ اللہ یہاں پر اپنے ایک اور عقیدے کا اظہار فرما رہے ہیں کہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ قرآن اور سنت کے وہ معنی لیے جائیں گے جو وضع لغوی یا وضع شرعی کے اعتبار سے مشہور ہیں یعنی اُن کو ظاہری معنی پر محمول کیا جائے گا۔ ہاں اگر کوئی دلیل قطعی ظاہر سے پھرنے والی ہے تو پھر ظاہر سے پھیر دیا جائے گا ورنہ ظاہر پر محمول کیا جائے گا ظاہر سے پھرنے والی دلیل خواہ عقلی ہو یا اجماع ہو یا اور کوئی نص قطعی ہو جیسے الرحمن علی العرش استوی جیسے بد اللہ فوق ایدیہم جیسے وجاء ربک والملك صفاً صفاً تو یہاں پر ظاہر سے پھرنے کے لئے دلیل قطعی موجود ہے کیونکہ ان آیات سے بظاہر جہت اور جسمیت معلوم ہوتی ہے حالانکہ جہت اور جسمیت وجوب ذاتی کے ساتھ بالکل ہی منافی ہے اس لئے ان آیات کو ظاہر سے پھیر دیئے جائیں گے اور ان کے وہی معنی لیں گے جو کہ شریعت کے مزاج اور روح کے بالکل موافق ہو۔

لا ینقال ہذہ لیست یہاں سے ایک اعتراض اور اُس کا جواب مقصود ہے۔ اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ نص وہ ہوتا ہے جو کہ ظاہر المراد ہو اور کلام اُس کے لئے چلایا گیا ہو حالانکہ جو آیات پیش کی گئی ہیں سب تشابہات میں سے ہیں پھر ان کو نص کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے۔ لانا نقول الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ یہاں پر نص سے مراد وہ اصطلاحی نص نہیں جو کہ نص، ظاہر، مفسر اور محکم میں سے ہے بلکہ نص سے مراد مطلق نظم ہے خواہ اس کا تعلق تقسیمات اربعہ میں سے کسی بھی قسم سے ہو لہذا کوئی اشکال نہیں رہا۔

والعدلول عنہا الخ یعنی نصوص کے ظاہر کو چھوڑ کر ایسے معانی مراد لینا جو باطن لیتے ہیں یہ الحاد دے دینی ہے اور کفر و ضلالت ہے کیونکہ اس قسم کے معنی لینا ضروریات دین کے انکار کے مترادف ہے مثلاً یہ کہنا کہ جنت اور جہنم کا یہ حقیقت نہیں جو ظاہر قرآن سے ثابت ہے بلکہ جنت کی حقیقت یہ ہے کہ تکلیف شرعی سے بدن آزاد ہو جائے اور جہنم سے مراد مشقت اور پریشانی ہے۔ وضو سے مراد امام کی محبت اور غسل سے مراد تجدید عہد ہے۔ اس فرقے کا نام ملاحدہ ہے اور اس کو باطنیہ بھی کہا جاتا ہے کیونکہ یہ نصوص کے ظاہر کو چھوڑ کر باطنی معنی مراد لیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ان باطنی معنی کو صرف معلم ہی سمجھ سکتا ہے اور معلم سے اُن کا مراد امام غائب ہے۔

واما ما ذهب الی بعض الخ یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر ظاہری معنی کی جگہ باطنی معنی لینا الحاد ہے تو بعض صوفیاء کرام سے اس قسم کے معنی منقول ہیں کہ وہ کتاب و سنت کے ظاہری معنی کے ساتھ ایسے لطائف کی طرف اشارہ فرماتے ہیں جن کا سمجھنا ہر کسی کا کام نہیں۔ شارح جواب دے رہے ہیں کہ ان دونوں طریقوں میں مستقل فرق ہے اول میں ظاہری معنی بالکل چھوڑ دیا جاتا ہے اور دوسری صورت میں ظاہری معنی کے ساتھ ساتھ دقائق کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے جو ظاہر کے خلاف نہیں یہ کامل ایمان والے کر سکتے ہیں جیسا کہ صاحب فتوحات مکیہ نے اختیار کیا ہے اور متاخرین میں سے حضرت تھانوی رحمہ اللہ نے بیان القرآن کے حواشی میں اس قسم کی دقیق معنوں کی طرف اشارہ فرمایا ہے۔

﴿ورد النصوص بان ينكر الاحكام التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة كحشر الاجساد مثلاً كقوله لكونه تكذيباً صريحاً لله تعالى ورسوله عليه السلام فمن كذب عائشة بالنزاع كفر واستحلال المعصية صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي وقد علم ذلك مما سبق والاستهانة بها كفر والاستهزاء على الشريعة كفر لان ذلك من امارات التكذيب وعلى هذه الاصول يتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه اذا اعتقد الحرام حلالاً فان كانت حرمة لعينه وقد ثبت بدليل قطعي يكفر والا فلا، بان يكون حرمة لغيره او ثبت بدليل ظني وبعضهم لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره فقال من استحل حراماً وقد علم في دين النبي عليه السلام تحريمه كنكاح

ذوۃ المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او الدم او الخنزير من غير ضرورة فكفار
وفعل هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبیذ الى ان یسکر كفر
واما لو قال لحرام، هذا حلال لترویج السلعة او بحکم الجہل لا یكفر ولو تمنى ان
لا یكون الخمر حراماً ولا یكون صوم رمضان فرضاً لما یشق علیه لا یكفر بخلاف ما اذا
تمنى ان لا یحرم الزنا و قتل النفس بغير حق فانه یكفر لان حرمة هذا ثابتة فی جمیع
الادیان موافقة للحكمة ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد ان یحکم الله تعالیٰ
بما لیس بحكمة وهذا جهل منه بربه تعالیٰ وذكر الامام السرخسی فی کتاب الحيض
انه لو استحل وطئ امراته الحائض یكفر وفي النوادر عن محمد انه لا یكفر و
هو الصحيح وفي استحلال اللواطه بامرأته لا یكفر علی الاصح ومن وصف الله تعالیٰ
بما لا یليق به او سخر باسم من اسماءه او بامر من اوامره او انكر وعده او وعيده یكفر
وكذا لو تمنى ان لا یكون لبي من الانبياء قصد استخفاف او عداوة، وكذا لو ضحك علی
وجه الرضاء فیمن تكلم بالكفر وكذا لو جلس علی مكان مرتفع وحوله جماعة یستلونه
مسائل یضخكون و یضربونه بالوسائد یكفرون جمیعاً وكذا لو امر رجلاً ان یكفر الله
او عزم علی ان یامر بكفره وكذا لو افتری لامرأة بالكفر لبین من زوجها وكذا لو قال عند
شرب الخمر او الزنا بسم الله وكذا لو صلى بغير قبله او بغير طهارة متعمداً یكفر وان
والق ذلك القبلة وكذا لو اطلق كلمة الكفر استغفالا لا اعتقاداً الى غیر ذلك من
الفروع ۛ۔

ترجمہ: اور نصوص کی تردید پائیں طور کہ ان احکام کا انکار کیا جائے جن پر کتاب و سنت کے
نصوص قطعیہ دلالت کرتے ہیں مٹا حشر اجداد کا انکار کرنا کفر ہے اس لئے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول
علیہ السلام کی مرتعہ تکذیب ہے تو جو شخص حضرت عائشہؓ پر زنا کی تہمت لگائے وہ کافر ہے اور کسی
معصیت کو خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ حلال سمجھنا کفر ہے جب اس کا معصیت ہونا دلیل قطعی سے ثابت
ہو اور یہ بات مابقی سے معلوم ہو چکی ہے اور معصیت کو معمولی سمجھنا کفر ہے اور شریعت کا مذاق اڑانا

ناکفر ہے، اس لئے کہ یہ تکذیب کی علامات میں سے ہے اور ان ہی اصول پر مقرر ہے جو فتاویٰ میں مذکور ہے۔ جب کوئی حرام کو حلال اعتقاد کرے تو اگر اس کی حرمت لعینہ ہے دراصل حالیہ دلیل قطعی سے ثابت ہے، کافر ہو جائے گا ورنہ نہیں بایں طور کہ حرمت لغیرہ ہو یا دلیل عقلی سے ثابت ہو اور بعض لوگوں نے حرام لعینہ اور حرام لغیرہ کے درمیان فرق نہیں کیا اور کہا کہ جو کسی حرام کو حلال سمجھے دراصل حالیکہ اس کی حرمت کا نبی علیہ السلام کے دین میں سے ہونا معلوم ہے جیسے ذی رحم محرم سے نکاح کرنا یا شراب پینا یا مردار یا خون یا خنزیر کھانا بغیر اضطرار کے تو کافر ہے اور ان چیزوں کا ارتکاب بغیر حلال سمجھے ہوئے فسق ہے اور جو شخص نبیہ کو اس کے مسکر ہونے کی حد تک پینے کو حلال سمجھے کافر ہو جائے گا۔ بہر حال اگر کوئی شخص سامان کو رائج کرنے کے لئے یا جہالت کی وجہ سے کسی حرام کے متعلق کہے کہ یہ حلال ہے تو کافر نہیں ہوگا اور اگر شراب کے حرام نہ ہونے کی یا رمضان کا روزہ بچہ اس کے شاق ہونے کے فرض نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر نہ ہوگا، برخلاف اس صورت کے کہ جب زنا اور کسی شخص کے قتل ناحق کے حرام نہ ہونے کی تمنا کی تو کافر ہو جائے گا، کیونکہ اس کی حرمت تمام ادیان میں ثابت ہے حکمت کے مطابق ہے اور جس شخص نے حکمت سے باہر رہنے کا ارادہ کیا تو اس نے یہ چاہا کہ اللہ تعالیٰ ایسا حکم کرے جو حکمت نہ ہو اور یہ اپنے پروردگار کے متعلق اس کی جہالت ہے اور امام سرخسی نے کتاب الجہل میں ذکر کیا کہ اگر کسی نے اپنی حایضہ بیوی سے وطی کو حلال جانا تو کافر ہو جائے گا اور نوادر میں امام محمدؒ سے روایت ہے کہ کافر نہیں ہوگا۔ یہی صحیح ہے اور اپنی بیوی سے لواطت کو حلال سمجھنے کی صورت میں اصح قول کے مطابق کافر نہیں ہوگا اور جو شخص اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسی بات بیان کرے جو اس کے شایان شان نہیں ہے یا اس کے کسی نام کا یا اس کے کسی امر کا مذاق اڑائے یا اس کے وعدے کا یا اس کی وعید کا انکار کرے تو کافر ہو جائے گا۔ اور اسی طرح اگر تمنا کی کہ کوئی نبی نہ ہوتا استغفار یا عداوت کا ارادہ کرنے کی بناء پر اور اسی طرح رضاء کے طور پر اگر ایسے شخص پر ہنسا جس نے کلمہ کفر کیا۔ اور اسی طرح اگر کسی بلند جگہ پر بیٹھا اور اس کے ارد گرد لوگ ہیں جو اس سے مسائل پوچھ رہے، اس پر ہنسنے اور ٹپکے پھینک پھینک کر مارتے ہیں تو سب کافر قرار دیئے جائیں گے۔ اسی طرح اگر کسی شخص کو اللہ کے ساتھ کفر کرنے کا حکم دیا یا اللہ کے

ساتھ کفر کرنے کا حکم دینے کا پختہ ارادہ کیا اور اسی طرح اگر کسی عورت کو کفر کا فتویٰ دیا جائے تاکہ وہ اپنے شوہر سے جدا ہو جائے اور اسی طرح اگر شراب پینے کے وقت یا زنا کے وقت بسم اللہ کہا اور اسی طرح اگر جان بوجھ کر غیر قبلہ کی طرف یا بغیر وضو کے نماز پڑھی اگرچہ وہ اتفاق سے قبلہ ہی ہو اور اسی طرح اگر کلمہ کفر ادا کیا اس کو معمولی سمجھنے کی وجہ سے نہ کہ بطور اعتقاد کے اور اس کے علاوہ بھی جزئیات ہیں۔

تشریح: قطعی نصوص سے جو احکام ثابت ہیں جن میں کسی قسم کی تاویل کی گنجائش نہیں اُن میں بے جا تاویلات اور اُن سے انکار کفر ہے جیسا کہ حشر اجماع اپنی حقیقت پر محمول ہے مگر جن لوگوں نے اس سے مراد روحانی لذت اور الم لیا ہے تو انہوں نے کفر کیا۔ اس میں فلاسفہ کی تکفیر کی طرف اشارہ ہے۔ اسی طرح کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے، خواہ گناہ صغیرہ ہے یا کبیرہ ہے۔ گناہ کرنے سے انسان ایمان سے نہیں نکلتا صرف گناہ گار بن جاتا ہے لیکن گناہ کو حلال اور جائز سمجھنا انسان کو ایمان سے خارج کر دیتا ہے بالکل اسی طرح شریعت کے کسی حکم کا استہزاء کفر ہے خواہ وہ حکم فرض ہے یا واجب یا سنت ہے کیونکہ یہ تکذیب شریعت پر دال ہے۔ ہم یہ بات پہلے پڑھ کر آرہے ہیں کہ ایمان تصدیق کا نام ہے جبکہ تصدیق اور تکذیب دونوں جمع نہیں ہو سکتے۔ تین باتیں سامنے آگئیں۔ (۱) کسی گناہ کو حلال سمجھنا کفر ہے۔ (۲) گناہ کو ہلکا اور معمولی سمجھنا کفر ہے۔ (۳) شریعت کا مذاق اڑانا کفر ہے، اس کی تفصیل شارح نے ایک عام اور واضح انداز میں کی ہے جس کے لئے تفصیل اور تشریح کی کوئی خاص ضرورت نہیں۔

﴿وَالْيَاسَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرًا لَّانَهُ لَا يَأْسُ مِنْ رُوحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ، وَالْأَمِنْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى كُفْرًا لَّانَهُ لَا يَأْمَنُ مِنْ مَكْرِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ، فَإِنَّ قِيلَ الْجَزْمُ بَانَ الْعَاصِيَ يَكُونُ فِي النَّارِ يَأْسُ مِنَ اللَّهِ وَبَانَ الْمُطِيعُ يَكُونُ فِي الْجَنَّةِ أَمِنْ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى فَيُلْزَمُ أَنْ يَكُونَ الْمُعْتَزِلِيُّ كَافِرًا مُطِيعًا كَانَ أَوْ عَاصِيًا لَّانَهُ إِمَّا أَمِنْ أَوْ أَيْسُ وَمِنْ قَوَاعِدِ أَهْلِ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ أَنْ لَا يُكْفَرُ أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ الْقَبْلَةِ قُلْنَا هَذَا لَيْسَ بِأَمِنْ وَلَا أَمِنْ لَّانَهُ عَلَى تَقْدِيرِ الْمُعْصِيَانِ لَا يَأْسُ أَنْ يَوْفِقَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِلتَّوْبَةِ وَالْعَمَلِ الصَّالِحِ وَعَلَى تَقْدِيرِ الطَّاعَةِ لَا يَأْمَنُ مَنْ أَنْ يَخْذُلَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَيَكْتَسِبُ الْمُعَاصِيَ وَبِهَذَا يَظْهَرُ الْجَوَابُ لِمَا قِيلَ أَنْ

المعتزلی اذا ارتكب كبيرة لزم ان كافرًا اليأسه من رحمة الله ولا اعتقاده انه ليس بمومن و
ذلك لانا لا نسلّم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم اليأس وان اعتقاد عدم ايمانه
المفسر بمجموع التصديق والا قراروا الاعمال بناء على انتفاء الاعمال يوجب الكفر
والجمع بين قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة وقولهم يكفرون من قال بخلق القرآن
واستحالة الروية او سبّ الشيخين اولعنهما وامثال ذلك مشكل ﴿﴾

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ سے مایوسی کفر ہے، اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی رحمت سے صرف کافر لوگ
نہی مایوس ہوتے ہیں اور اللہ تعالیٰ سے بے خوفی کفر ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کی تدبیر سے وہی لوگ
بے خوف ہوتے ہیں جو خسارہ اٹھانے والے ہیں پس اگر کہا جائے کہ اس بات کا یقین کہ عاصی جہنم
میں ہوگا اللہ سے ناامیدی ہے اور اس بات کا یقین کہ مطیع جنت میں ہوگا اللہ تعالیٰ سے بے خوفی ہے
تو لازم آئے گا کہ معتزلی کافر ہو خواہ وہ مطیع ہو یا عاصی ہو اس لئے کہ وہ یا تو بے خوف ہوگا (مطیع
ہونے کی صورت میں) یا ناامید ہوگا۔ (عاصی ہونے کی صورت میں) حالانکہ اہل السنّت والجماعت
کے قواعد میں سے یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے، ہم کہیں گے کہ یہ ناامیدی نہیں
ہے اور نہ بے خوفی ہے اس لئے کہ وہ عاصی ہونے کی صورت میں اس بات سے ناامید نہیں ہے کہ
اللہ تعالیٰ اس کو توبہ اور نیک عمل کی توفیق دیدے اور مطیع ہونے کی صورت میں اس بات سے بے
خوف نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کو بے یار و مددگار چھوڑ دے پس وہ معاصی کا ارتکاب کرنے لگے، اور
اسی سے اس اعتراض کا جواب ظاہر ہو جاتا ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ معتزلی جب کسی کبیرہ کا
ارتکاب کرے تو لازم ہوگا کہ وہ کافر ہو اللہ کی رحمت سے اپنے ناامید ہونے اور اپنے بارے میں
یہ عقیدہ رکھنے کی وجہ سے کہ وہ مؤمن نہیں ہے اور یہ (جواب کا ظاہر ہونا) اس لئے ہے کہ ہم یہ بات
نہیں مانتے کہ اپنے مستحق نار ہونے کا اعتقاد ناامید ہونے کو مستلزم ہے اور اس بات کو بھی نہیں مانتے
کہ ایمان بمعنی تصدیق اور اقرار اور اعمال کے مجموعہ نہ ہونے کا اعتقاد اعمال کے منطقی ہونے کی بناء
پر کفر کو واجب کرتا ہے اور مشائخ کا اس قول کے اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہ کی جائے اور ان کے
اس قول کے درمیان کہ خلق قرآن اور استحالة رویت باری یا سبّ شیخین یا لعن شیخین وغیرہ کے قائل کی

تکفیر کی جائے تطبیق مشکل ہے۔

تشریح: مصنف بتا رہے ہیں کہ الایمان بین الخوف والرجاء ایمان ڈر اور امید کے درمیان ہے۔ اللہ کی رحمت سے ناامیدی بھی کفر ہے کیونکہ قرآن کریم میں ارشاد ہے لا یأس من روح اللہ الا القوم الکفرون۔ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں لا تقنطوا من رحمة اللہ ان اللہ یغفر الذنوب جمیعاً انہ هو العفور الرحیم جبکہ ساتھ ساتھ اُس کے عذاب اور پکڑ سے بے خوف ہونا بھی کفر ہے۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے فلا یامن معک اللہ الا القوم الخسرون۔ لہذا اللہ تعالیٰ کی ناگہانی پکڑ سے کسی بھی صورت میں مامون اور محفوظ نہیں ہونا چاہئے۔ ان بطش ربک لشدید اللہ کی پکڑ بہت سخت ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے منقول ہے کہ اگر بروز قیامت صرف ایک بندے کی نجات کا اعلان ہو جائے تو مجھے رب ذوالجلال سے امید ہے وہ ایک میں ہی ہوں گا اور اگر صرف ایک کی ہلاکت کا اعلان ہو جائے کہ باقی سارے کے سارے کامیاب ہیں اور صرف ایک ہی ناکام ہے تو مجھے ڈر ہے کہ کہیں وہ ایک میں نہ ہوں۔

فان قبل معتزلہ کا مذہب یہ ہے کہ مطیع کا جنت میں جانا اور عاصی کا جہنم میں جانا ضروری ہے اور چونکہ اصل للعباد ان کے نزدیک اللہ پر واجب ہے لہذا یہ بھی اللہ تعالیٰ پر واجب ہے تو اعتراض یہ ہے کہ معتزلی اگر مطیع ہے تو اُسے جنت میں جانے کا یقین حاصل ہے تو وہ اپنے آپ کو عذاب الہی سے محفوظ اور مأمون سمجھتا ہے اور اگر عاصی ہے تو اُسے اپنے بارے میں جہنمی ہونے کا یقین حاصل ہے تو اسی حالت میں وہ رحمت الہی سے مایوس ہے جبکہ یہ دونوں کفر یہ عقائد میں سے ہیں لہذا ہر حال میں معتزلہ کافر ہے خواہ مطیع ہو خواہ عاصی جبکہ اہل سنت کا اصول یہ ہے کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی تکفیر نہیں کرتے ہیں۔

قلنا هذا ليس بياس الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ معتزلہ اگر عاصی ہے تو وہ اس بات سے مایوس نہیں کہ اللہ تعالیٰ اُسے توبہ اور عمل صالح کی توفیق دے اور مطیع ہونے کی صورت میں اُسے یہ خوف ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اُس سے نیک عمل کی توفیق سلب کر کے گناہ میں مبتلا کر دے، لہذا آپ کا اعتراض ہی بے جا ہے کہ وہ عصیان کی صورت میں ناامید اور صالح ہونے کی صورت میں خود کو مأمون اور محفوظ سمجھ رہا ہے۔

والجمع بین قولہم لا یکفر الخ شارح بتا رہے ہیں کہ یہاں پر اہل سنت سے منقول دو متعارض اقوال ہیں جن کی تطبیق انتہائی مشکل معلوم ہو رہا ہے وہ یہ کہ ایک طرف تو کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے کسی کی

تکفیر نہیں کی جائے گی اور دوسری طرف کہتے ہیں کہ اہل قبلہ میں سے جو علق القرآن کے قائل ہیں وہ کافر ہیں اور جو روایت باری تعالیٰ کو محال سمجھے وہ بھی کافر ہیں اسی طرح جو شیخین کو گالی دے وہ بھی کافر ہیں جواب یہ ہے کہ ان دونوں میں تطبیق ممکن ہے۔ (۱) دونوں کے قائل علیحدہ علیحدہ ہیں، عدم تکفیر کا قول شیخ اشعری اور امام ابوحنیفہ کا ہے اور تکفیر کا قول فقہاء نے کیا ہے لہذا اب کوئی تعارض نہیں رہا۔

(۲) ان پر تکفیر کا حکم تخلیلاً اور تشدیداً لگایا گیا ہے جیسا کہ اس کے اور بھی نظائر موجود ہیں۔

(۳) جو اس طرح کا قول کرے وہ اہل قبلہ میں سے نہیں لہذا پھر تکفیر میں کوئی حرج بھی نہیں۔

﴿وَتَصْدِيقُ الْكَاهِنِ بِمَا يَخْبِرُهُ عَنِ الْغَيْبِ كَقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ أَتَى كَاهِنًا فَصَدَّقَهُ بِمَا يَقُولُ فَقَدْ كَفَرَ بِمَا نَزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى مُحَمَّدٍ وَالْكَاهِنِ هُوَ الَّذِي يَخْبِرُ عَنِ الْكُورِ فِي الْمُسْتَقْبَلِ الزَّمَانِ وَيَدْعِي مَعْرِفَةَ الْأَسْرَارِ وَمُطَالَعَةَ عِلْمِ الْغَيْبِ وَكَانَ فِي الْعَرَبِ كَهْنَةً يَدْعُونَ مَعْرِفَةَ الْأُمُورِ لِمَنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعُمُ أَنْ لَهُ رُتْبًا مِنَ الْجِنِّ وَتَابِعَةٌ يُلْقِي إِلَيْهِ الْأَخْبَارَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَانَ يَزْعُمُ أَنْ يَسْتَدْرِكُ الْأُمُورَ بِفَهْمٍ أُعْطِيَهُ وَالْمَنْجَمُ إِذَا ادَّعَى الْعِلْمَ بِالْحَوَادِثِ الْآتِيَةِ فَهُوَ مِثْلُ الْكَاهِنِ وَبِالْجُمْلَةِ الْعِلْمُ بِالْغَيْبِ أَمْرٌ تَفَرَّدَ بِهِ اللَّهُ تَعَالَى لَا سَبِيلَ إِلَيْهِ لِلْعِبَادِ إِلَّا بِإِعْلَامٍ مِنْهُ أَوْ إلهَامٍ بِطَرِيقِ الْمَعْجَزَةِ أَوْ الْكِرَامَةِ وَارْشَادٍ إِلَى الْأَسْتِدْلَالِ بِالْأَمَارَاتِ فِيمَا يُمْكِنُ فِيهِ ذَلِكَ، وَلِهَذَا ذَكَرَ فِي الْفَتَاوَى أَنَّ قَوْلَ الْبَاقِلِ عِنْدَ رُوبَةِ هَالَةِ الْقَمَرِ يَكُونُ مَطَرٌ مُدْعِيًا عِلْمَ الْغَيْبِ لَا بِإِعْلَامَتِهِ كَقَوْلِهِ﴾

ترجمہ: اور ایسی بات میں کاهن کی تصدیق کرنا جس کی وہ غیب کے بارے میں خبر دے، کفر ہے، نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ جو شخص کسی کاهن کے پاس آئے اور اس کی کہی ہوئی بات کو کچ جان لے تو اس نے اس کتاب کا انکار کیا جو اللہ نے محمد ﷺ پر نازل کی اور کاهن وہ شخص ہے جو مستقبل میں پیش آنے والے واقعات کے بارے میں خبر دے اور اسرار کی معرفت اور غیب سے آگاہ ہونے کا مدعی ہو اور عرب میں کچھ کاهن تھے جو امور غیبیہ کی معرفت کے مدعی تھے، ان میں سے بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ اس کے پاس دکھائی دینے والے اور ساتھ رہنے والے جن ہیں، جو اس کو خبریں پہنچاتے ہیں اور بعض یہ دعویٰ کرتے تھے کہ وہ اپنی خدا داد ذہانت کے ذریعے امور غیبیہ کا ادراک کر لیتا ہے، اور نجومی جب آئندہ کے واقعات جاننے کا دعویٰ کریں تو وہ مثل کاهن

کے ہیں۔ بہر حال غیب کا علم ایسی چیز ہے جس میں اللہ تعالیٰ متفرد ہیں۔ بندوں کے لئے اس کی طرف کوئی سبیل نہیں مگر اللہ تعالیٰ کے بتلانے سے یا معجزہ یا کرامات کے طور پر الہام کرنے سے یا ان چیزوں میں علامات سے استدلال کی طرف رہنمائی کر کے جن میں ایسا ممکن ہے اسی وجہ سے قیادی میں مذکور ہے کہ چاند کا ہالہ دیکھنے کے وقت کہنے والے کا علم غیب کا مدعی بن کر یہ کہنا کہ بارش ہوگی نہ کہ بارش کی علامت کی وجہ سے یہ کفر ہے۔

تشریح: یہاں سے شارح بتانا چاہتے ہیں کہ عالم الغیب صرف اور صرف اللہ کی ذات ہے۔ قرآن کریم میں اللہ تعالیٰ کی ایک صفت عالم الغیب بتایا گیا ہے۔ اس کے علاوہ اس کو کوئی اور نہیں جانتا البتہ اللہ تعالیٰ اپنے انبیاء کرام کو بذریعہ وحی اور اولیاء کرام کو کبھی بذریعہ الہام کچھ بتا دے تو وہ اور بات ہے ورنہ نہ کوئی نبی اپنی طرف سے کچھ بتا سکتا ہے اور نہ کوئی ولی اپنی طرف سے کچھ بتا سکتا ہے جو کائنات کی تصدیق کرتا ہے تو یہ اُن نصوص کا انکار ہے جن میں علم غیب کا اللہ تعالیٰ کی صفت خاصہ ہونا ثابت ہے اور نصوص کا انکار کفر ہے، لہذا کائنات کی تصدیق بھی اعمال کفریہ میں سے ہے۔ اس سلسلے میں ایک مرفوع روایت ہے قال رسول اللہ ﷺ من اتى كاهناً فصدقه بما يقول او امرأته حائضاً او اتى امرأته فى دبرها فقد بڑى ما انزل اللہ علی محمد ﷺ رواہ احمد، ابوداؤد) معجم طبرانی کی روایت ہے من اتى كاهناً فساله عن شئ حجبته عنه التوبة اربعين ليلة فان صدقه بما قال كفر۔

غیب سے مراد وہ ہے جس کا ادراک نہ حواس سے ہو سکتا ہے اور نہ اُس کا علم بذہنی ہے اور نہ ہی اُس پر کوئی دلیل ہے کہ استدلال کے ذریعے حاصل ہو سکے۔ لہذا اس قسم کا علم اللہ تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور غیر اللہ سے نفی کی گئی ہے اور جس چیز کا ادراک کسی حاسہ کے ذریعے یا دلیل کے ذریعے کیا جاسکتا ہے اس قسم کے علم کا دعویٰ کفر نہیں اور نہ اس کا مدعی کافر ہے۔

﴿والمعدوم ليس بشئ﴾ ان ارید بالشئ الثابت المتحقق علی ما ذهب الیه المحققون من ان الشیئۃ تساق الوجود والثبوت والعدم یرادف النفی فہذا حکم ضروری لم ینازع فیہ الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت فی الخارج، وان ارید ان المعدوم لا یسمى شیئاً فہو بحث لغوی مبنی علی تفسیر الشئ بانہ الموجود او المعدوم او ما یصح ان یعلم و ینخبر عنہ فالمرجع الی النقل وتبع موارد الاستعمال ﴿﴾۔

ترجمہ: اور معدوم شئی نہیں ہے اگر شئی سے مراد ثابت ہے اور محقق ہے جیسا کہ محققین کا مذہب ہے کہ شیخیت وجود اور ثبوت کا مرادف ہے اور عدم لئی کا مرادف ہے، تب تو یہ حکم ضروری ہے، اس میں کسی نے اختلاف نہیں کیا ہے سوائے معتزلہ کے جو اس بات کے قائل ہیں کہ معدوم ممکن خارج میں ثابت ہے۔ اور اگر یہ مراد ہو کہ معدوم کو شئی نہیں کہا جاتا، تو یہ لغوی بحث ہے جو شئی کی اس تفسیر پر مبنی ہے کہ وہ موجود یا معدوم ہے یا اس چیز کا نام ہے جس کا معدوم ہونا یا مجرعه بننا صحیح ہو تو مرجع نقل اور مواقع استعمال کی چھان بین ہے۔

تشریح: یہ مسئلہ معتزلہ اور اشاعرہ کے درمیان مختلف فیہ ہے اس مسئلے کے اندر دو باتیں ہیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ معدوم خارج میں موجود ہے یا نہیں۔ دوسری بات یہ کہ معدوم کو شئی کے نام سے پکارا جاسکتا ہے۔ پہلی بات کی تحقیق یہ ہے کہ اشاعرہ اور فلاسفہ کے نزدیک معدوم خارج میں موجود نہیں جبکہ معتزلہ کے نزدیک وہ معدوم جو ممکن الوجود ہے وہ خارج میں موجود ہے۔

دوسری بات کی تحقیق یہ کہ اشاعرہ کے نزدیک معدوم کو شئی کا نام نہیں دیا جاسکتا اور معتزلہ کے نزدیک معدوم ممکن کو شئی کا نام دیا جاسکتا ہے۔ مصنف رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کا تعلق عرف و عادت کے ساتھ ہے جس کے لئے نقل عن العرب اور مواقع استعمال کی چھان بین ضروری ہے۔

﴿ وَفِي دَعَاءِ الْأَحْيَاءِ لِلْأَمْوَاتِ وَصَدَقْتَهُمْ أَيْ صَدَقَةُ الْأَحْيَاءِ عَنْهُمْ أَيْ عَنِ الْأَمْوَاتِ نَفْعٌ لَهُمْ أَيْ لِلْأَمْوَاتِ خِلَافًا لِلْمُعْتَزِلَةِ تَمَسُّكًا بِأَنَّ الْقَضَاءَ لَا يَبْتَدِلُ، وَكُلُّ نَفْسٍ مَرْهُونَةٌ بِمَا كَسَبَتْ وَالْمَرْءُ مَجْزِيٌّ بِعَمَلِهِ لَا بِعَمَلِ غَيْرِهِ وَلَنَا مَا وَرَدَ فِي الْأَحَادِيثِ الصَّحَاحِ مِنَ الدَّعَاءِ لِلْأَمْوَاتِ خُصُوصًا فِي صَلَوةِ الْجَنَازَةِ وَقَدْ تَوَارَتْهُ السَّلَفُ فَلَوْ لَمْ يَكُنْ لِلْأَمْوَاتِ نَفْعٌ فِيهِ لَمَّا كَانَ لَهُ مَعْنَى وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا مِنْ مَيِّتٍ تَصَلَّى عَلَيْهِ أُمَّةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْلُغُونَ مِائَةً كُلَّهُمْ يَشْفَعُونَ لَهُ الْأَشْفَعُوا فِيهِ وَعَنْ سَعْدِ بْنِ عِبَادَةَ أَنَّهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ إِنَّ أُمَّ سَعْدٍ قَدْ مَاتَتْ فَأَتَى الصَّدَقَةَ الْفُضْلُ قَالَ الْمَاءُ فَحَفَرَ بَنَرًا وَقَالَ هَذَا لِأَمِّ سَعْدٍ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الدَّعَاءُ يَرُدُّ الْبَلَاءَ وَالصَّدَقَةُ تَطْفِئُ غَضَبَ الرَّبِّ وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنْ الْعَالَمُ وَالْمُتَعَلِّمُ إِذَا مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ فَإِنَّ اللَّهَ يَرْفَعُ الْعَذَابَ عَنْ مَقْبَرَةِ تِلْكَ الْقَرْيَةِ أَرْبَعِينَ يَوْمًا وَالْأَحَادِيثُ وَالْآثَارُ فِي هَذَا الْبَابِ أَكْثَرُ مِنْ أَنْ تُحْصَى ﴾۔

ترجمہ: اور مردوں کے واسطے زندوں کی دعا میں اور مردوں کی طرف سے زندوں کے صدقہ خیرات کرنے میں مردوں کو نفع ہوتا ہے، برخلاف معتزلہ کے (کہ ان کے نزدیک کسی کے لئے دوسرے کا عمل نفع بخش نہیں ہے) اس بات سے استدلال کرنے کی وجہ سے کہ قضاء الہی بدلتی نہیں اور ہر نفس اپنے عمل میں ماخوذ ہوگا اور انسان کو اپنے ہی عمل کی جزاء ملے گی اور ہماری دلیل احادیث صحیحہ میں مردوں کے لئے بالخصوص نماز جنازہ میں دعا کا وارد ہونا ہے اور سلف نے اس کو ایک دوسرے سے لیا ہے، سو اگر اس میں مردوں کا کوئی نفع نہ ہوتا تو اس کا کوئی معنی نہ ہوتا۔ نبی علیہ السلام نے ارشاد فرمایا کہ جس میت پر بھی مسلمانوں کی کوئی جماعت جن کی تعداد سو کو پہنچتی ہے نماز جنازہ پڑھتی ہے اور وہ سب اس کے لئے سفارش کرتے ہیں تو اس بارے میں ان کی سفارش ضرور قبول ہوتی ہے۔ اور سعد بن عبادہ سے مروی ہے کہ انہوں نے کہا یا رسول اللہ ام سعد مر گئی تو ان کے لئے کون سا صدقہ افضل ہوگا، آپ نے فرمایا پانی، تو سعد بن عبادہ نے ایک کنواں کھودوایا اور فرمایا کہ یہ ام سعد کے لئے وقف ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ دعاء مصائب کو دور کرتی ہے اور صدقہ پروردگار کے غضب کو ٹھنڈا کرتا ہے۔ اور نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ عالم اور محکم کا جب کسی بستی پر گزر رہا ہو تو اللہ تعالیٰ اس بستی کے قبرستان سے چالیس روز تک کے لئے عذاب اٹھا لیتے ہیں اور اس باب میں احادیث و آثار بے شمار ہیں۔

تشریح: پہلے مصنف رحمہ اللہ بتا چکے ہیں کہ بعض فقہی مسائل میں معتزلہ کے ساتھ اختلاف ہے لہذا اس اختلاف کی بنیاد پر ان کو بھی یہاں پر ذکر کیا جاتا ہے اگرچہ یہاں پر صرف عقائد کا بحث بیان کرتا تھا۔ لہذا معتزلہ اور ہمارے درمیان ایک مختلف فیہ مسئلہ یہ ہے کہ کیا مردے کے لئے ایصالِ ثواب کیا جاسکتا ہے یا نہ۔ معتزلہ کے نزدیک مردے کے لئے ایصالِ ثواب ثابت نہیں جبکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مردوں کے لئے شریعت کے بتائے ہوئے طریقوں کے مطابق ایصالِ ثواب کیا جاسکتا ہے ان کے لئے دعا صدقہ اور خیرات کیا جاسکتا ہے اور اللہ تعالیٰ اس کا اجر و ثواب ان تک براہ راست پہنچا دیتے ہیں۔ معتزلہ کے پاس اپنی مدعی پر تین دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ کہ اللہ تعالیٰ کے فیصلے مضبوط ہوا کرتے ہیں کسی کی دعا سے ان میں تغیر و تبدل ممکن نہیں لہذا دعا کی ضرورت بھی باقی نہ رہی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد خداوندی ہے کل نفس بما کسبت رھینۃ الا

اصحاب الیمین۔ انسان کو اپنے عمل کا بدلہ ملے گا نہ کسی اور کے عمل کا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے لیس للانسان الا ما سعی یعنی انسان کو صرف اُس کے عمل کا بدلہ ملے گا نہ کسی اور کے عمل کا، لہذا کسی کی دعا اور صدقہ اُس کے لئے نافع نہیں ہو سکتا۔ اُن کے تینوں دلائل سے ہمارا جواب یہ ہے۔ دعا اور ایصالِ ثواب کے مختلف طریقے تقواء میں داخل ہیں جس طرح انسان دیگر اسباب اختیار کر سکتا ہے لہذا دعا اور صدقہ بھی ایک قسم کا سبب ہے۔

(۲) دوسری دلیل سے ہمارا جواب یہ ہے کہ اس آیت کا تعلق کفار سے ہے کہ وہ اپنے عمل میں پھنسے ہوئے ہوں گے اور مسلمان خوشی خوشی جنت میں زندگی گزار رہے ہوں گے۔

(۳) احادیث کثیرہ سے ثابت ہے کہ مردے کے لئے دوسروں کی دعا نافع ہو سکتی ہے۔

ولما ورد فی الاحادیث الصحاح النخ

یہاں سے شارح رحمہ اللہ اپنے دلائل بیان فرما رہے ہیں جن سے معلوم ہوگا کہ ایصالِ ثواب کے ذریعے مردوں کو نفع پہنچایا جاسکتا ہے۔ اس سلسلے میں کئی احادیث وارد ہیں جو کہ واضح طور پر شارح نے بیان فرمائے ہیں لہذا اُس کی تشریح اور وضاحت کی خاص ضرورت نہیں۔

وقال علیہ السلام ان العالم والمتعلم اذا مرّ علی قریۃ النخ اس حدیث کے بارے میں حافظ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ اس کے لئے کوئی اصل نہیں ہے۔

والاحادیث والاختار فی ہذا الباب النخ شارح فرماتے ہیں کہ یہ تو میں نے متن میں چند نمونے ذکر کئے ورنہ اور بھی اس سلسلے میں کئی روایات اور احادیث کا مجموعہ ثابت ہے بطور مثال۔

حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب بندہ مر جاتا ہے تو اُس کا عمل نامہ بند ہو جاتا ہے مگر تین بندوں کے عمل نامے جاری رہتے ہیں وہ بندہ جس نے صدقہ جاریہ کیا ہو۔ (۲) ایسا علم جس سے فائدہ اٹھایا جا رہا ہو۔ (۳) اور ولد صالح جو اُس کے لئے دعا کر رہا ہو۔ رواہ مسلم۔

ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے جو کہ مرفوعاً نقل کرتے ہیں کہ بروز قیامت انسان پہاڑوں جیسا اجر دیکھ کر کہے گا کہ یہ اجر کہاں سے ہے تو اُسے کہا جائے گا کہ یہ آپ کے اولاد کا استغفار ہے جو کہ آپ کے لئے کیا کرتا تھا۔ یہ حدیث طبرانی میں موجود ہے اس کے علاوہ اور بھی روایات ہیں۔

﴿وَاللّٰهُ تَعَالٰی یُحِبُّ الدَّعَوَاتِ وَيَقْضِی الْحَاجَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی اَدْعُوْنِیْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ وَلِقَوْلِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ یَسْتَجِیْبُ الدَّعَاءَ لِلْعَبْدِ مَالِمَ یَدْعُ بِاِلْمٍ اَوْ قَطِیْعَةٍ رَّحِمَ مَالِمَ یَسْتَعِجِلْ وَلِقَوْلِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِنْ رُبِّکُمْ حَیْ کَرِیْمٌ یَسْتَجِیْبُ مِنْ عَبْدِهِ اِذَا رَفَعَ یَدَیْهِ اِلَیْهِ اِنْ یَرُدُّهُمَا صَفَرًا، وَاعْلَمْ اَنْ الْعَمْدَةَ فِیْ ذٰلِکَ صَدَقَ النِّیَّةُ وَخَلَّوْصُ الطَّوْبَةِ وَحُضُورُ الْقَلْبِ لِقَوْلِهِ عَلَیْهِ السَّلَامُ اِدْعُوا اللّٰهَ وَانْتُمْ مُوَقِّنُونَ بِالْاِجَابَةِ وَاعْلَمُوا اَنْ اللّٰهَ لَا یَسْتَجِیْبُ الدَّعَاءَ مِنْ قَلْبٍ غَافِلٍ لَّا وَ اِخْتَلَفَ الْمَشَائِخُ فِیْ اَنَّهُ هَلْ یَجُوزُ اَنْ یَقَالَ یَسْتَجِیْبُ دَعَاءَ الْکَافِرِ لَمَنْعِهِ الْجُمْهُورَ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی وَمَا دَعَاءُ الْکَافِرِیْنَ اِلَّا فِی ضَلَالٍ وَلَآنَهُ لَا یَدْعُو اللّٰهَ تَعَالٰی لِآنَهُ لَا یَعْرِفُهُ وَآنَ اقْرَبَهُ فَلَمَّا وَصَفَهُ بِمَا لَا یَلِیْقُ بِهِ فَقَدْ نَقَضَ اقْرَارَهُ وَمَا رَوٰی فِی الْحَدِیْثِ اَنْ دَعْوَةَ الْمَظْلُومِ وَاِنْ کَانَ کَافِرًا یَسْتَجِیْبُ مَحْمُولٌ عَلٰی کُفْرَانِ النِّعْمَةِ وَجَوِّزُهُ بَعْضُهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی حِکَايَةُ عَنْ اِبْلِیْسَ رَبِّ النُّظْرٰی فَقَالَ اللّٰهُ تَعَالٰی اَنْتَ مِنَ الْمُنْظَرِیْنَ هٰذِهِ اِجَابَةُ وَآلِیْهِ ذَهَبَ اِبُو الْقَاسِمِ الْحَکِیْمُ وَابُو نَصْرٍ الدُّبُوسِی قَالَ الصِّدْرُ الشَّهِیدُ وَبِهِ یَفْتٰی۔

ترجمہ: اور اللہ تعالیٰ دعائیں قبول کرتا ہے اور حاجات پوری کرتا ہے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تم مجھ سے مانگو میں تمہاری دعا قبول کروں گا اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ بندہ کی دعا قبول ہوتی ہے بشرط یہ کہ وہ گناہ کے متعلق یا قطع رحم کے متعلق دعا نہ کرے بشرط یہ کہ وہ جلدی نہ چمچائے اور نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ تمہارا رب بڑا باحیا ہے، کریم ہے، جب بندہ اس کی طرف اپنے ہاتھ اٹھاتا ہے تو ایسے ان کو خالی واپس کرتے ہوئے حیا آتی ہے اور جانتا چاہئے (کہ دعا کی قبولیت کے سلسلے میں) قابل اعتماد چیز صدق نیت اور خلوص قلب اور (حق تعالیٰ کے ساتھ) حضور قلب ہے۔ نبی علیہ السلام کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرو دراصل حالیکہ کہ قبولیت کا یقین رکھو اور یہ بات جان لو کہ اللہ تعالیٰ غافل اور کھلواڑ کرنے والوں کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں اور اس بارے میں مشائخ کا اختلاف ہے کہ کیا یہ کہا جا سکتا ہے کہ کافر کی دعا قبول ہوتی ہے؟ تو جمہور نے اس کا انکار کیا اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ کافر کی دعا محض بیکار ہوتی ہے اور اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ سے دعا کرتا ہی نہیں اس لئے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت نہیں رکھتا اور اگر زبان سے اس کا اقرار کرتا ہے تو جب اس نے اللہ کی

ایسی مفت بیان کی جو اس کے شایان شان نہیں ہے تو اس کا اقرار ٹوٹ گیا اور حدیث میں جو آیا ہے کہ مظلوم کی دعاء قبول ہوتی ہے اگرچہ وہ کافر ہو، تو وہ کفرانِ نعمت پر محمول ہے اور بعض لوگوں نے اس کو جائز قرار دیا ہے اور ابلیس کے متعلق بطور حکایت اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے کہ ابلیس نے کہا۔ رب انظر لی یوم یبعثون۔ ترجمہ۔ اے اللہ مجھے قیامت تک مہلت دیجئے تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا۔ انک من المنظرین۔ ترجمہ۔ تجھے مہلت دی گئی۔ یہ قبولیت ہے اور یہی مذہب ہے ابوقاسم حکیم اور ابو نصر دہوی کا۔ صدر الشہید نے کہا کہ اسی پر فتویٰ ہے۔ (۱)

تشریح: اللہ تعالیٰ کی ذات وہ ہے جو بندوں کی دعاؤں کو قبول کرتا ہے اور اُن کے حاجات اور ضروریات پوری کر دیتا ہے یہ ہمارا عقیدہ ہے۔ اس عقیدے کی اثبات کے لئے مصنف رحمہ اللہ نے تین دلائل بیان کئے ہیں ایک آیت اور دو حدیثیں۔

پہلی دلیل یہ ہے وقال ربکم ادعونی استجب لکم ان الذین یستکبرون عن عبادتی سیدخلون جہنم داخرین۔ دوسری دلیل یہ حدیث ہے کہ اللہ تعالیٰ بندوں کی دعا قبول کرتا ہے جب تک کہ وہ کسی گناہ کی دعا نہ کرے اور قطع رحمی کی دعا نہ کرے جب تک کہ وہ جلدی نہ کرے۔

تیسری دلیل یہ حدیث ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کے سامنے کوئی حاجت کے لئے ہاتھ اٹھاتا ہے تو اللہ تعالیٰ کو شرم آتی ہے کہ اُس کے ہاتھوں کو خالی لوٹا دے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ہر حال میں بندہ کی دعا قبول فرماتے ہیں تاہم قبولیت دعا کی تین شکلیں ہیں۔

پہلی شکل یہ ہے کہ جو مانگا ہے وہی دے دیں۔ دوسری شکل یہ ہے کہ اس دعا کے بدلے وہ چیز تو نہ دے جو مانگ رہا ہے لیکن اس کے بدلے ایک اور مصیبت ٹال دے۔ تیسری شکل یہ ہے کہ آخرت میں اُس کے درجات بلند کر دے۔

بہر حال قبولیت دعا کے لئے نیت کا صدق، دل کا خلوص اور قلب کا حضورِ ضروری ہے طویہ کے معنی دل کے ہیں جیسا کہ ایک حدیث میں وارد ہے کہ تم اللہ تعالیٰ سے یقین کے ساتھ مانگو اور حضورِ قلب کے ساتھ

(۱) ابوالقاسم حکیم علوم ظاہریہ اور باطنیہ کے جامع تھے۔ وسعت علم اور دقت کلام کی وجہ سے حکیم کے نام سے مشہور ہوئے۔ سرفرد میں وفات پا گئے ہیں۔ ابو نصر دہوی کے بارے میں کہ دیوس سرفرد میں ایک بستی کا نام ہے اس لیے دہوی کہلائے جاتے ہیں۔ اپنے وقت کے انتہائی جامع اور وسیع العلم عالم تھے۔ الغوائد اسمیہ، ص ۱۷۶۔

صدر الشہید کا اپنا نام عمر ہے، باپ کا نام عبدالعزیز ہے، حسام الدین کے نام سے مشہور تھے۔ اکثر صدر الشہید کے نام پچکانے جاتے تھے۔ اصول اور فروع کے امام تھے۔ ۴۷۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۵۳۶ھ کو ایک کافر کے ہاتھوں شہید ہوئے۔

ماگو۔ دل کی غفلت کے ساتھ اللہ تعالیٰ دعا قبول نہیں فرماتے۔ ابھی تک جو مسئلہ چل رہا تھا اُس پر تو اتفاق ہے کہ مؤمن کی دعا اللہ تعالیٰ کسی نہ کسی شکل میں ضرور قبول فرما دیتے ہیں لیکن اختلاف اس میں ہے کہ کیا کافر کی دعا کو اللہ تعالیٰ قبول فرما دیتے ہیں یا نہ۔ اس سلسلے میں علماء کی دو جماعت ہیں۔ (۱) جمہور۔ (۲) محققین۔

جمہور علماء کے نزدیک اللہ تعالیٰ کافر کی دعا قبول نہیں فرماتے ہیں اُن کے لئے دو دلائل ہیں۔ پہلی دلیل یہ آیت قرآنی ہے وما دعاء الكافرين الا في ضلل۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کافر کی دعا بے کار اور ضائع ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ کافر اللہ کو پہچانتا نہیں کہ یہ کون ہے اگرچہ وہ زبان سے اقرار بھی کرے لیکن وہ اللہ کے لئے ایسی صفات بیان کرے گا جو بالکل اقرار کے منافی ہے لہذا اُس کی دعا کیسے قبول کی جائے گی یہ ایک قسم کی عقلی دلیل ہے۔

محققین کی رائی یہ ہے کہ کافر کی دعا بھی قبول کی جاتی ہے اور ان کا استدلال اہلسنن والی دعا ہے کہ اہلسنن نے اللہ تعالیٰ سے کہا رب انظر نبي الي يوم يبعثون تو اللہ تعالیٰ نے فرمایا انك من المنظرين، ابوالقاسم حکیم اور ابولہر دیوسی کا یہی مذہب ہے اور صدر الشہید کے قول کے مطابق یہ مفتی بہ مذہب ہے۔ بعض علماء نے دونوں اقوال کے درمیان ایک بہترین تطبیق فرمائی ہے وہ یہ کہ جہاں عدم قبولیت کی بات ہے تو اس سے مراد کفار کی وہ دعا ہے جس کا تعلق امور آخرت سے ہے اور جہاں قبولیت کی بات ہے تو اس سے مراد وہ دعا ہے جس کا تعلق امور دنیا سے ہے۔ واللہ اعلم۔

وما اخبر به النبي عليه السلام من اشراط الساعة اى من علاماتها من خروج

الديجال ودابة الارض ويا جوج و ما جوج و نزول عيسى عليه السلام من السماء

وطلوع الشمس من مغربها فهو حق لا نها امور ممكنة اخبر بها الصادق قال حذيفة بن

أسيد الغفاري طلع النبي عليه السلام علينا ونحن نتذاكر فقال ماتذكرون قلنا نذكر

الساعة قال انها لن تقوم حتى تروا قبلها عشر آيات فذكر الدخان والدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم وياجوج ماجوج وثلاثة خسوف خسف بالمشرق وخسف بالمغرب وخسف بجزيرة العرب وآخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد الناس الى محشرهم، والاحاديث الصحاح في هذه الاشراف كثيرة جدا وقد روى احاديث واثار في تفاصيلها وكيفياتها فلتطلب من كتب التفسير والسير والتواريخ ﴿﴾

ترجمہ: اور نبی علیہ السلام نے جن علامات قیامت کی خبر دی ہے، مثلاً دجال اور دابۃ الارض اور یاجوج ماجوج کا خروج اور عیسیٰ علیہ السلام کا آسمان سے نزول اور آفتاب کا مغرب سے طلوع ہونا تو یہ حق ہے، اس لئے کہ یہ ایسے ممکن امور ہیں جن کی خبر صادق نے خبر دی ہے، حذیفہ بن اسید غفاریؓ فرماتے ہیں کہ نبی علیہ السلام اچانک ہمارے پاس آپہنچے دراں حالیکہ ہم سب آپس میں گفتگو کر رہے تھے، آپ نے پوچھا کیا گفتگو کر رہے ہو ہم نے کہا کہ ہم قیامت کا ذکر کر رہے ہیں، تو آپ نے فرمایا قیامت ہرگز نہ آئے گی یہاں تک کہ اس سے پہلے تم دس نشانیاں دیکھ لو، پھر آپ نے دھان اور دجال کا اور دابۃ الارض کا اور مغرب سے سورج کے طلوع ہونے کا اور عیسیٰ ابن مریم کے نزول کا اور یاجوج اور ماجوج کا اور تین خسوف (زمین کے دھسنے کا) مشرق میں ایک خسف کا اور مغرب میں ایک خسف کا اور جزیرۃ العرب میں ایک خسف کا ذکر فرمایا۔ اور اس کے آخر میں ایک آگ یمن سے نکلے گی جو لوگوں کو ان کے محشر کی طرف بھگا کر لے جائے گی، اور ان علامات کے بارے میں احادیث کثرت سے ہیں اور ان کی تفصیل اور کیفیات کے بارے میں احادیث اور آثار مروی ہیں لہذا تفسیر، سیرت اور تاریخ کی کتابوں سے معلوم کرنا چاہئے۔

تشریح: اشراف جمع ہے شرط کی بفتح الواو، ساعة قیامت کے مختلف ناموں میں سے ایک نام ہے۔ ساعت کے لغوی معنی ایک گھڑی کے ہیں، تو قیامت کو ساعت اس لئے کہا جاتا ہے کہ یوم البعث اپنے طول کے باوجود اللہ تعالیٰ کے نزدیک ساعت واحدہ کے مثل ہے یا اس لئے کہ بعث کا وقوع ساعت واحدہ میں بغیۃ اور اچانک آجائے گا اس لئے قیامت کو ساعت کہا جاتا ہے۔

وقوع قیامت پر قرآن اور حدیث کے واضح دلائل موجود ہیں۔ قیامت کا انکار کفر ہے لہذا اہل سنت کا قیامت سے متعلقہ عقیدہ بیان کرتے ہوئے فلاسفہ کی تردید ہو رہی ہے کہ وہ بعث بعد الموت سے منکر ہیں۔ حضرت ابوالکلام آزاد رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ قیامت پر بعث پر تو واضح طور پر نقلی دلائل موجود ہیں تاہم قیامت عقلاً بھی ثابت ہے کہ ایک ایسا بھی چاہئے جس دن صالح اور بدکار، کافر اور مسلمان دونوں کے درمیان واضح طور پر جدائی آنے کے وہ روز قیامت ہے جس دن فرمان الہی ہوگا وامتاز الیوم ایہا المجرمون۔ لہذا ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ آپ ﷺ نے جن علامات قیامت کی اطلاع امت کو دی ہے وہ ساری حق اور سچ ہیں اس کا ماننا واجب اور لازم ہے جس کی تفصیل سیرت، تاریخ و تفسیر کی کتابوں میں موجود ہے باقی کتاب کے اندر مذکورہ متن اور شرح کو مزید تفصیل کی ضرورت نہیں وہ بالکل واضح ہے۔

﴿والمجتہد فی العقلیات والشرعیات الاصلیة والفرعیة قد یخطئ وقد یتصیب﴾

وذهب بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان لله تعالى في كل حادثة حكما معينا ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه راي المجتهد وتحقيق هذا المقام ان المسألة الاجتهادية اما لا يكون من الله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد او يكون وحينئذ اما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل او يكون، وذلك الدليل اما قطعي او ظني فذهب الى كل احتمال جماعة والمختاران الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده المجتهد اصاب وان فقدته اخطا والمجتهد غير مكلف باصابته لغموضه وخفاءه فلذلك كان المخطئ معذورا بل مأجورا فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بالثم وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل والحكم جميعا واليه ذهب بعض المشايخ وهو مختار الشيخ ابي منصور او انتهاء فقط اي بالنظر الى الحكم حيث اخطأ فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه مستجمعا بجميع شرائطه واركانه واتى بما كلف من الاعتبارات وليس عليه في الاجتهادات اقامة الحجة القطعية التي مدلولها حق البتة۔

ترجمہ: عقلیات اور شریعات اصلیہ اور فرعیہ میں اجتہاد کرنے والا کبھی خطا کرتا ہے اور کبھی صواب پر ہوتا ہے، اور بعض اشاعرہ اور معتزلہ کا مذہب ہے کہ ان مسائل فرعیہ اور شریعیہ میں جن میں کوئی دلیل قطعی نہیں، ہر اجتہاد کرنے والا صواب اور درستی پر ہوتا ہے اور یہ اختلاف اس بارے میں ان کے اس اختلاف پر مبنی ہے کہ ہر مسئلہ میں اللہ تعالیٰ کا ایک حکم معین ہے یا مسائل اجتہادیہ میں اس کا حکم وہی ہے جس حکم تک مجتہد کی رائے پہنچے اور مسئلہ کی تحقیق یہ ہے کہ مسائل اجتہادیہ میں مجتہد کے اجتہاد سے پہلے یا تو اللہ کی طرف سے کوئی حکم معین نہیں ہوگا یا معین ہوگا اور اس صورت میں یا تو اللہ کی طرف سے اس پر کوئی دلیل نہیں ہوگی یا ہوگی اور وہ دلیل قطعی ہوگی یا غلطی تو ہر احتمال کی طرف ایک جماعت مبنی ہے۔ اور مختار یہ ہے کہ حکم معین ہے اور اس پر دلیل غلطی ہے، جس کو مجتہد اگر پالے تو صواب پر ہے اور اگر نہ پالے تو خطا پر ہے۔ اور مجتہد حکم صواب پانے کا مکلف نہیں، اس کے غامض اور غلطی ہونے کی وجہ سے اسی وجہ سے اجتہاد میں خطا کرنے والا معذور بلکہ ماجور یعنی اجر و ثواب دیا جائے والا ہے۔ تو اس مذہب میں اس بارے میں کوئی اختلاف نہیں کہ اجتہاد میں خطا کرنے والا گنہگار نہیں اختلاف صرف اس بات میں ہے کہ وہ ابتداء و انتہاء یعنی دلیل اور حکم دونوں میں خطا کرنے والا ہے، یہی بعض مشائخ کا مذہب ہے اور شیخ ابو منصور ماتریدی کا پسندیدہ ہے۔ یا صرف انتہاء یعنی حکم کے اعتبار سے خطا کرنے والا ہے کہ (حکم کے جانے) میں خطا کی ہے اگرچہ دلیل میں صواب و درستی پر ہے کہ دلیل ٹھیک قائم کی دریاں حالیکہ وہ تمام شرائط و ارکان پر مشتمل ہے اور اس نے تمام ان شرائط کا اعتبار کیا جن کا وہ مکلف ہے اور اجتہادی مسائل میں اس پر قطعی حجت قائم کرنا واجب نہیں جس کا مدلول یقینی طور پر حق ہوتا ہے۔

تشریح: واضح رہے کہ جہاں نص صریح موجود ہے وہاں مجتہد کے اجتہاد کی ضرورت نہیں اور جہاں صریح نص موجود نہیں وہاں مجتہد کو اجتہاد کی ضرورت پڑتی ہے۔ اس مسئلے کی ضرورت یوں پڑی کہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ مجتہد دوران اجتہاد کبھی حق تک پہنچ سکے گا اور کبھی درمیان میں خطا لگ کر حق تک نہ پہنچ سکے گا دونوں صورتوں میں مجتہد ماجور من اللہ ہوگا تاہم حق تک پہنچ کر دو اجر حاصل کرے گا اور جب حق تک نہ پہنچ سکے تو اس کے لئے صرف ایک اجر ہے جبکہ اکثر معتزلہ کی رائی یہ ہے کہ مجتہد سے دوران اجتہاد کسی قسم کی غلطی

نہیں ہو سکتی بلکہ اُن کا خیال یہ ہے کہ مجتہد کی اجتہاد سے پہلے کوئی حکم خداوندی متعین نہیں بعد میں جس حکم تک مجتہد کی رسائی ہو جائے وہی حکم خداوندی ہے لہذا مصنف کا مقصود معتزلہ کی تردید ہے، اس مسئلے کی تفصیل کچھ یوں ہے۔

بعض اشاعرہ اور اکثر معتزلہ کی رائی یہ ہے کہ مجتہد ہر صورت میں حق تک پہنچنے والا ہے اور اس سے بالکل غلطی سرزد ہی نہیں ہوتی۔ حق اور حکم خداوندی وہ ہے جس کو مجتہد نے بتایا اور اس سے پہلے کچھ نہیں۔ دوسری جماعت کی رائی یہ ہے کہ مجتہد کی اجتہاد سے پہلے حکم الہی متعین ہے مگر اس پر کوئی دلیل قائم نہیں بلکہ حکم پر اطلاع پانا ایک امر اتفاقی ہے۔ فقہاء اور متکلمین میں سے بعض کی یہی رائی ہے۔ تیسری جماعت کی رائی یہ ہے کہ حکم الہی پہلے سے متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے یہ بعض متکلمین کی رائی ہے۔ چوتھی جماعت جو کہ محققین اور جمہور کی جماعت ہے اور ان کا قول مختار بھی ہے، یہ کہتے ہیں کہ حکم الہی مجتہد کی اجتہاد سے پہلے متعین ہے اور اس پر دلیل قطعی قائم ہے نہ کہ دلیل قطعی، اگر مجتہد سے دوران اجتہاد غلطی سرزد ہو جائے تو گناہ گار نہیں بلکہ معذور اور ماجور ہوگا لہذا اس آخری قول کی طرف مصنف رحمہ اللہ نے اشارہ فرما کر معتزلہ کی خاص طور پر تردید فرمائی۔

﴿والدلیل علیٰ ان المجتہد قد یخطی بوجہ الاول قوله تعالیٰ ففہمناہا سلیمان والضمیر للحکومة والفنیا ولو کان کل من الاجتہادین صوابا لما کان لتخصیص سلیمان بالذکر جهة لان کلا منهما قد اصاب الحکم حینئذ وفہمہ، الثانی الاحادیث والا ثار الدالة علیٰ تردید الاجتہاد بین الصواب والخطاء بحیث صارت متواترہ المعنی قال علیہ السلام ان اصبَ فَلَک عَشْرَ حَسَنَاتٍ وَاِنْ اَخْطَا فَلَک حَسَنَةٌ وَاحِدَةٌ وَفِی حَدِیْثٍ اُخْرٍ جَعَلَ لِلْمَصِیْبِ اَجْرًا وَاَحَدًا وَعَنْ ابْنِ مَسْعُوْدٍ اِنْ اَصِیْبَ لِمَنْ اَللّٰهُ وَاِلَّا لِمَنْیْ وَمَنْ الشَّیْطَانُ وَقَدْ اَشْتَهَرَتْ تَخْطِیَةُ الصَّحَابَةِ بَعْضُهُمْ بَعْضًا فِی الْاِجْتِهَادِیَّاتِ، الثَّالِثُ اِنْ الْقِیَاسُ مُظْہَرٌ لِّاُمْنِیَّتِ فَانَ الثَّابِتُ بِالْقِیَاسِ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ اِیْضًا مَعْنٰی وَقَدْ اَجْمَعُوْا عَلٰی اَنْ الْحَقَّ فِیْمَا ثَبِتَ بِالنَّصِّ وَاحِدٌ لَا غَیْرَ، الرَّابِعُ اِنَّهُ لَا تَفْرِقَ فِی الْعُمُوْمَاتِ الْوَارِدَةِ فِی شَرِیْعَةِ نَبِیِّنَا عَلَیْہِ السَّلَامُ بَیْنَ الْاَشْخَاصِ فَلَوْ کَانَ کُلُّ مُجْتَہِدٍ

مصبیا لزم اتصاف الفعل الواحد بالمتنافيين من الحظر والاباحه او الصحة والفساد
او الوجوب وعدمه وتام تحقيق هذه الادلة والجواب عن تمسكات المخالفين يطلب
من كتابنا التلويح فی شرح التنقيح ﴿۱﴾۔

ترجمہ: اور دلیل اس بات پر کہ مجتہد کبھی خطا کرتا ہے متعدد ہے۔ اول اللہ تعالیٰ کا ارشاد
”لفہمناہا سلیمان“ ہے اور ضمیر (منسوب) حکومت اور ہمایا کی طرف راجع ہے اگر دونوں
اجتہادوں میں سے ہر ایک درست ہوتا تو سلیمان علیہ السلام کو خصوصیت سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ
نہیں ہے، اس لئے کہ اس صورت میں (سلیمان اور داؤد علیہما السلام میں سے) ہر ایک نے صحیح حکم
پالیا اور اس کو سمجھ لیا دوسری دلیل اجتہاد کے خطاء اور صواب کے درمیان دائرہ ہونے پر دلالت کرنے
والی اتنی احادیث و آثار ہیں جو معنی متواتر ہیں نبی علیہ السلام نے فرمایا کہ اگر تو صحیح حکم کو پالے تو
تیرے لئے دس نیکیاں ہیں اور اگر تو خطا کرے تو تیرے لئے ایک نیکی ہے، اور ابن مسعودؓ سے یہ
لفظ منقول ہے کہ اگر میں صحیح حکم پالوں تو اللہ کی طرف سے ہے ورنہ میری طرف سے اور شیطان کی
طرف سے ہے۔ اور اجتہادی مسائل میں صحابہ کا ایک دوسرے کو خاطی قرار دینا مشہور ہے تیسری
دلیل یہ ہے کہ قیاس حکم کو ظاہر کرنے والا ہے، ثابت کرنے والا نہیں کیونکہ جو حکم قیاس سے ثابت
ہے وہ باعتبار علت کے نص سے ثابت ہے، اور علماء کا اس پر اجماع ہے کہ نص سے ثابت حکم میں حق
صرف ایک ہے۔ چوتھی دلیل یہ کہ ہمارے نبی کی شریعت میں وارد احکام میں اشخاص کے درمیان کوئی
تفریق نہیں، تو اگر ہر مجتہد صواب پر ہو تو فضل واحد کا متنافین مثلاً حظر و اباحت یا صحت و فساد یا وجوب
و عدم وجوب کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا۔ اور ان دلائل کی تحقیق اور مخالفین کے استدلال کا
جواب ہماری کتاب التلویح فی شرح التنقيح سے معلوم کیا جائے۔

تشریح: متن کے اندر مذکورہ مذہب جو کہ محققین کا ہے وہ بمنزلہ دعویٰ ہے۔ اب اُس کے لئے دلائل
بیان کئے جاتے ہیں۔ لہذا اشارت نے چار دلائل پیش کئے کہ مجتہد کبھی خطا لگ جائے گی۔

پہلی دلیل حضرت سلیمان اور حضرت داؤد کا واقعہ ہے۔ و داؤد و سلیمان اذ یحکمان فی الحرب
اذ نفشت فیہ غنم القوم و کنا لحکمہم شاہدین لفہمناہا سلیم و کلاً اتینا حکماً و علماً۔

حضرت داؤد اللہ کے پیغمبر ہیں حضرت سلیمانؑ اُن کے صاحبزادے ہیں اور خود نبی ہیں۔ دونوں کو اللہ تعالیٰ نے قوت فیصلہ اور علم و حکمت سے نوازا تھا۔ ابھی حضرت سلیمانؑ کی بچپن تھی، بعض علماء کے نزدیک اُن کی عمر صرف گیارہ سال کی تھی کہ حضرت داؤدؑ کی خدمت میں ایک مقدمہ پیش ہوا کہ ایک شخص کے کھیت میں رات کے وقت دوسرے کی بکریاں داخل ہو گئیں۔ کھیتی کا بڑا نقصان ہوا۔ فریقین نے اپنا فیصلہ حضرت داؤدؑ کے پاس لاکر پیش کیا۔ حضرت داؤدؑ نے فیصلہ یہ کیا کہ بکریاں کھیتی والے کو دیدی جائیں اور کھیتی بکری والوں کو دی جائے کہ دونوں کی قیمت برابر تھی۔ حضرت سلیمانؑ نے فرمایا کہ میرے نزدیک کھیتی والا بکریاں اپنے پاس رکھے اور اس کا دودھ اور اون وغیرہ سے باقاعدہ فائدہ حاصل کرتا رہے اور بکریوں والا کھیتی کو لے کر اس کی گمرانی کرتا رہے جب کھیتی اپنی پرانی حالت کو صحیح طریقے سے پہنچ جائے تو بکریاں مالک کو لوٹا دیئے جائیں اور کھیتی والے کو کھیتی لوٹا دی جائے۔ اس صورت میں دونوں کا نقصان نہ ہوگا۔ جب حضرت داؤدؑ نے یہ فیصلہ سنا تو خوش ہو کر تحسین فرمائی اور اپنے اجتہاد سے رجوع کر لیا۔ لہذا واقعہ مذکورہ سے معلوم ہوا کہ دونوں حضرات مجتہد تھے دونوں نے فیصلہ فرمایا دونوں میں ایک غلطی اور ایک مصیب تھا۔

الفاسی الاحادیث والاثار الخ یہ دوسری دلیل ہے کہ اجتہاد خطا اور صواب کے درمیان دائر ہونے والی روایات اگرچہ آحاد ہیں مگر وہ متواتر اُمتی ہیں اگرچہ تواتر اسنادی تو نہیں لیکن تواتر معنوی ضرور ہے جو کہ شرح میں مذکور ہے بلکہ صحابہ کرام سے بھی ثابت ہے کہ ان سے دوران اجتہاد غلطیاں سرزد ہوئی ہیں۔ لہذا یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ مجتہد غلطی اور مصیب دونوں ہو سکتا ہے۔

الثالث ان القیاس مظهر الخ یہ تیسری دلیل ہے کہ قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ فقط وہ حکم ظاہر کرتا ہے کیونکہ قیاس میں غیر منصوص حکم کو کسی علت جامعہ کی وجہ سے حکم منصوص پر قیاس کیا جاتا ہے، بہر حال قیاس منظر ہے ثبت نہیں اور ثبت حکم دراصل نص ہے اور علماء کا اجماع ہے کہ جو حکم نص سے ثابت ہوتا ہے وہاں حق ایک ہوتا ہے یعنی حکم واحد اور متین ہوتا ہے۔ جب حکم ایک ہے تو حق بھی ایک ہے تو ظاہر ہے کہ ایک مجتہد اس حق کو حاصل کر سکے گا اور دوسرا حاصل نہ کر سکے گا بلکہ غلطی ہوگا لہذا ہمارا مقصود ثابت ہوا کہ مجتہد کبھی مصیب ہوتا ہے اور کبھی غلطی۔

والرابع انه لا متفرقة فی العمومات الخ یہ چوتھی دلیل ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ شریعت محمدیہ میں

یہ طریقہ اختیار نہیں کیا گیا کہ کچھ آدمیوں کے لئے ایک حکم ہو اور کچھ کے لئے اور حکم ہو بلکہ نماز سب پر فرض ہے خواہ وہ عربی ہو یا عجمی، تو اگر ہر مجتہد کو ہم مصیب مانیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ حکم شریعت میں منافات ہے یعنی بعض لوگوں کے لئے وہ حکم اباحت سے متصف ہے اور بعض کے لئے ممانعت کے ساتھ متصف ہے تو اس کے ذریعے ایک عمل کا متضاد صفات کے ساتھ متصف ہونا لازم آتا ہے حالانکہ دین اسلام میں یہ طریقہ مشروع نہیں تو اس سے خود بخود یہ بات ثابت ہو رہی ہے کہ مجتہد کبھی غلطی ہوگا اور کبھی مصیب ہوگا اور یہی معتقین کا مذہب ہے جو کہ دلائل کے ساتھ ثابت کیا گیا۔

﴿ورسل البشر الفضل من رسل الملائكة ورسل ملائكة الفضل من عامة البشر وعامة البشر الفضل من عامة الملائكة، اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع بل بالضرورة واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة وعامة البشر على عامة الملائكة فهو جوه، الاول ان الله تعالى امر الملائكة بالسجود لآدم عليه السلام على وجه التعظيم والتكريم بدليل قوله تعالى حكاية عن ابليس اراك هذا الذي كرمت عليّ وانا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين ومقتضى الحكمة الامر للادنى بالسجود للاعلى دون العكس، الثاني ان كل واحد من اهل اللسان يفهم من قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الآية ان القصد منه الى تفضيل آدم على الملائكة وبيان زيادة عليه واستحقاق التعظيم والتكريم الثالث قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابراهيم و آل عمران على العالمين والملائكة من جملة العالم وقد خصّ من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فبقى معمولا به فيما عدا ذلك ولاخفاء في ان هذه المسألة ظنية يكتفى فيها بالدلة الظنية، الرابع ان الانسان قد يحصل الفضائل والكمالات العلمية والعملية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولاشك ان العبادة وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف اشق وادخل في الاخلاص فيكون الفضل﴾

ترجمہ: اور انسان رسول فرشتہ رسولوں سے اور فرشتہ رسول عام انسانوں سے اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہے۔ بہر حال فرشتہ رسولوں کو عام انسانوں سے افضل قرار دینا تو یہ اجماع سے بلکہ ضرورت (دینی) سے ثابت ہے رہا انسان رسولوں کا فرشتہ رسولوں سے اور عام انسانوں کا عام فرشتوں سے افضل ہونا تو چند وجوہ سے ہے اول یہ کہ اللہ تعالیٰ نے ملائکہ کو آدم کے سامنے تعظیسی سجدہ کرنے کا حکم دیا ابلیس سے بطور حکایت کے اللہ تعالیٰ کے ارشاد فرمانے کی وجہ سے۔ اُرَابُکَ هَذَا الذی - کرمتم علی خلقتمنی من نار وخلقتمنی من طین - ترجمہ :- بھلا بتائے کیا یہ وہ شخص ہے جس کو آپ نے مجھ پر فضیلت اور برتری دی ہے حالانکہ آپ نے مجھ کو آگ سے پیدا کیا ہے جس کی فطرت میں بلندی ہے اور اس کو مٹی سے پیدا کیا جس کی فطرت میں پستی ہے اس لئے میں اعلیٰ اور وہ ادنیٰ ہے اور حرکت کا تقاضہ یہ نہیں کہ ادنیٰ کے سامنے اعلیٰ کو سجدہ کرنے کا حکم دیا جائے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارشاد و علم ادم الہامی سے اہل لسان میں سے ہر ایک ہی سمجھے گا کہ مقصود اس تعلیم اسماء سے ملائکہ پر آدم کو فضیلت دینا اور ان کے علم کی زیادتی اور مستحق تعظیم و تکریم ہونے کو بیان کرتا ہے۔ تیسری دلیل اللہ تعالیٰ کا فرمانا ہے کہ اللہ نے آدم نوح آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت اور بزرگی عطا فرمائی ہے اور ملائکہ بھی عالم میں سے ہیں اور فرشتہ رسولوں سے عام انسانوں کا افضل ہونا اس سے بالا اجماع خاص کر لیا گیا تو اس کے علاوہ میں آیت مذکورہ معمول بہ رہے گی اور بات میں کوئی خفاء نہیں کہ یہ مسئلہ ظنی ہے جس میں ظنی دلائل کو کافی سمجھا جاتا ہے۔ اور چوتھی دلیل یہ کہ انسان فضائل اور علمی و عملی کمالات حاصل کرتا ہے رکاوٹوں اور موانع کے باوجود مثلاً شہوت غضب اور کمالات حاصل کرنے سے روکنے والی ضروری حاجتوں کا پیش آنا اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ رکاوٹوں اور موانع کے ساتھ عبادت اور حصول کمالات زیادہ مشکل اور دشوار ہے تو یہ افضل ہوگا۔

تقریب: رسل البشر میں رسول عام ہے نبی کو بھی شامل ہے اور رسول کو بھی جیسا کہ بعض علماء کے نزدیک رسول اور نبی میں تساوی ہے جبکہ بعض کے نزدیک رسول خاص اور نبی عام ہے، تو اسی صورت میں خاص کو ذکر کر کے عام مراد ہوگا۔ رسل الملئکہ میں اشارہ ہے کہ جس طرح انسانوں میں اللہ تعالیٰ نے رسول بنائے ہیں تو اسی طرح فرشتوں میں بھی اللہ تعالیٰ نے رسول بھیجے ہیں جیسا کہ قرآن کریم میں ارشاد ہے اللہ

یصطفی من الملائكة رسلاً ومن الناس۔ دوسری جگہ ارشاد ہے انہ لقول رسول کریم ذی قوۃ عند ذی العرش مکین۔ لہذا فرشتوں میں جو رسول ہیں اُن کا کام پیغام الہی انبیاء کرام کو پہنچانا یا دیگر فرشتوں تک پہنچانا ہوتا ہے۔ متن کے اندر عامۃ البشر سے مراد اولیاء اللہ اور صالحین، ہیں کیونکہ فاسق اور فاجر کی کوئی حیثیت نہیں۔

مسئلہ یہ بیان کیا جاتا ہے کہ انسانوں کے اندر اللہ تعالیٰ نے جو جو نبی اور رسول بھیجے ہیں وہ فرشتوں کے رسولوں سے افضل اور بلند و بالا ہیں۔ انسانوں کے اندر بھیجے ہوئے انبیاء کرام میں حضور ﷺ کا مقام سب سے برتر ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ فرشتوں کے اندر اللہ تعالیٰ نے جو جو رسول بھیجے ہیں وہ امت کے اولیاء اور صلحاء اور تمام دیندار قسم کے لوگوں سے افضل ہیں۔

تیسری بات یہ ہے کہ امت کے اندر جو صلحاء اور اولیاء کرام ہیں ان کا درجہ عام فرشتوں سے اللہ تعالیٰ کے ہاں بلند و بالا ہے۔ ان تین باتوں میں سے درمیان والی بات تو اجماع سے ثابت ہے کہ رسل ملائکہ عام انسانوں سے افضل ہے۔ پہلی بات اور آخری بات کے لئے مصنف رحمہ اللہ دلائل بیان کر رہے ہیں کہ انسانوں کے انبیاء فرشتوں کے رسل سے اور عام انسان عام فرشتوں سے افضل ہیں اس کو دلائل کے ساتھ مزید واضح کر رہے ہیں۔

پہلی دلیل ان اللہ امر الملائكة الخ فرشتوں کو حکم ہوا کہ وہ آدم علیہ السلام کو تعظیماً اور تکریماً سجدہ کریں۔ اس سجدے سے مقصود تعظیم اور تکریم اس لئے تھا کہ ابلیس نے ازخود کہا ہلدا الذی کبرمت علی الخ حکمت کا تقاضا یہ ہوتا ہے کہ ساجد کا درجہ مجہود سے اونٹنی ہوتا ہے لہذا فرشتوں کا درجہ حضرت آدم علیہ السلام سے کم ہے اور جب حضرت آدمؑ سے کم ہے تو باقی انبیاء کرام سے بھی کم ہے۔

الفاسی ان کل واحد الخ یہاں سے دوسری دلیل بیان ہو رہی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت آدمؑ کو تمام چیزوں کے نام بتا دیئے ان اشیاء کے نام بتانے سے مقصود درحقیقت حضرت آدمؑ کا مقام و منفبت بیان کرنا تھا تاکہ فرشتوں کے سامنے حضرت آدمؑ کو خوب عزت اور مقام حاصل ہو۔

الثالث قوله تعالیٰ الخ

یہاں سے اہل بدی کے لئے تیسری دلیل پیش کی جاتی ہے۔ آیت سے معلوم ہو رہا ہے کہ حضرت آدمؑ، نوح اور آل ابراہیم اور آل عمران کو تمام عالم پر فضیلت حاصل ہے چونکہ فرشتے بھی عالم میں داخل ہیں تو

معلوم ہوا کہ یہ حضرات فرشتوں سے بھی افضل ہیں۔ پھر احوال یہ وارد ہو سکتا ہے کہ پھر تو عام انسانوں کو بھی رسل ملک سے افضل ہونا چاہئے تو شارح نے جواب دیا کہ واقعہ معلوم تو یوں ہو رہا ہے لیکن بذریعہ اجماع اس میں تخصیص کی گئی ہے اور کہا گیا کہ عام انسانوں سے رسل ملک افضل ہیں جن کو خاص کرنا تھا اُن کی تخصیص ہو گئی باقی افراد کے حق میں آیت معمول بہ برقرار ہے۔

الرابع ان الانسان قد يحصل الخ یہاں سے مدعی کے لئے چوتھی دلیل بیان ہو رہی ہے کہ انسان کے اندر فطری طور پر ایسے حالات پیدا کئے گئے ہیں جو انسان کو تعزب الی اللہ کے راستے میں مانع اور رکاوٹ ہیں مثلاً انسان میں مادہ شہوت ہے، مادہ غضب ہے اور دیگر بہت سارے مشکلات میں پھنسا ہوا ہے جبکہ فرشتوں کے ساتھ اس قسم کی کوئی مشکل اور پریشانی لاحق نہیں، نہ کھانا نہ پینا نہ دنیوی مشاغل اور ضروریات۔ جب انسان ان تمام مشکلات کے باوجود علمی اور عملی کمالات حاصل کر کے تقرب الی اللہ حاصل کر لیتا ہے تو واقعی یہ انسان کے لئے ایک عظیم کمال کی بات ہے۔ لہذا ان مشکلات سے گزر کر ان کا حاصل شدہ مقام بڑا ہے اور اس کی عبادت میں اخلاص اور برکت بھی زیادہ ہے، لہذا ان کا حاصل شدہ مقام فرشتوں سے افضل ہونا چاہئے جبکہ فرشتوں کی عبادت اُن کی ایک طبعی چیز ہے جیسا کہ انسان کے لئے سانس لینا ایک طبعی امر ہے۔ جس طرح انسان کو سانس لینے میں کوئی دشواری اور وقف نہیں بالکل اسی طرح فرشتوں کے لئے عبادت میں کوئی وقف اور پریشانی نہیں لہذا انسان کی عبادت کا درجہ فرشتوں سے افضل ہے۔

وذهب المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملائكة وتمسكوا
بوجوه، الاول ان الملائكة ارواح مجردة، كاملة بالعقل مبررة عن مبادئ الشرور
والآفات كالشهوة والغضب وعن ظلمات الهيولى والصورة قوية على الافعال العجيبة
عالمية بالكوائن مألوفات اليها من غير غلط والجواب ان مبنى ذلك على الاصول
الفلسفية دون الاسلامية الثاني ان الانبياء مع كونهم افضل البشر يتعلمون ويستفيدون
منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى وقوله تعالى نزل به الروح الامين ولا شك ان
المعلم افضل من المتعلم، والجواب ان التعليم من الله تعالى والملائكة ما هم
المبلغون الثالث انه قد اطرده في الكتاب والسنة تقديم ذكرهم على ذكر الانبياء وما
ذلك الا لتقدمهم في الشرف والرتبة والجواب ان ذلك لتقدمهم في الوجود، اولان

وجودہم اخفی فالایمان بهم اقوی وبالترقیم اولی، الرابع قوله تعالى لن يستنکف
المسیح ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان يفهمون من ذلك
الفضلیة الملائكة من عیسیٰ اذ القیاس فی مثله الترقی من الادنی الی الاعلیٰ، یقال
لا یستنکف من هذا الامر الوزیر ولا السلطان ولا یقال السلطان ولا الوزیر ثم لا قائل
بالفصل بین عیسیٰ وغیره من الانبیاء والجواب ان النصارى استعظموا المسیح بحیث
یترفع من ان یكون عبدا من عباد الله تعالى بل ینبغی ان یكون ابنًا له لانه مجرد لا أب له
وكان یُبرئ الاکمه والابرص ویحیی الموتی بخلاف سائر عباد الله من بنی آدم فرد
علیهم بانه لا یستنکف من ذلك المسیح ولا من هوا علیٰ منه فی هذا المعنی وهم
الملائكة الذین لا اب لهم ولا ام لهم ویقدرون باذن الله تعالى علی الافعال اقوی واعجب
من ابراء الاکمه والابرص واحیاء الموتی فالترقی والعلو انما هو فی ام التجرد واطهار
الاتار القویة لا فی مطلق الکمال والشرف فلا دلالة علی الفضلیة الملائكة والله سبحانه
تعالى اعلم بالصواب والیه المرجع والمآب﴾۔

ترجمہ: اور مختزلہ اور فلاسفہ اور بعض اشاعرہ کا مذہب ملائکہ کے افضل ہونے کا ہے انہوں نے
نیچرہ وجوہ استدلال کیا ہے۔ اول یہ کہ ملائکہ ارواح مجردہ ہیں عقل میں کامل ہیں شروع و آفات کے
اسباب مثلاً شہوت اور غضب سے بیہوشی اور صورت کی ظلمتوں سے پاک ہیں، افعال عجیبہ پر قادر
ہیں، ماضی اور مستقبل کے واقعات بغیر کسی غلطی کے جانتے ہیں، اور جواب یہ ہے کہ اس قول کی بنیاد
قلبی اصولوں پر ہے نہ کہ اسلامی اصولوں پر دوسری دلیل یہ کہ انبیاء باوجود افضل البشر ہونے ملائکہ
سے علم حاصل کرتے ہیں اور ان سے استفادہ کرتے ہیں، دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد علمہ شدید
القیوی اور اللہ تعالیٰ کا ارشاد نزل بہ الروح الامین ہے، اور اس بات میں کوئی شک نہیں کہ محکم
سے معلم افضل ہوتا ہے۔ اور جواب یہ ہے کہ تعلیم اللہ کی طرف سے ہے اور ملائکہ صرف مبلغ ہیں۔
تیسری دلیل یہ ہے کہ کتاب اور سنت میں کثرت سے انبیاء کے ذکر پر ملائکہ کے ذکر کو مقدم کرنا وارد
ہے اور ایسا محض شرف و مرتبہ میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے اور جواب یہ ہے کہ ایسا وجود
میں ان کے مقدم ہونے کی وجہ سے ہے، یا اس لئے کہ ان کا وجود مخفی ہے تو ان پر ایمان لانا زیادہ
قوی ہے، اور ان کی تقدیم اولیٰ ہے، چوتھی دلیل اللہ تعالیٰ کا ارشاد لن یستنکف المسیح الایہ ہے

ترجمہ یہ ہے کہ ہرگز انکار نہیں کریں گے اللہ کا بندہ ہونے سے مسیح اور نہ ملائکہ مقررین اس لئے کہ اہل لسان اس سے ملائکہ کا عیسیٰ علیہ السلام سے افضل ہوتا سمجھتے ہیں کیونکہ اس جیسے موقع پر قیاس کا تقاضا ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی کرنا ہے کہا جاتا ہے کہ اس کام سے نہیں انکار کرے گا، وزیر اور نہ ہی سلطان یہ نہیں کہا جاتا کہ سلطان اور نہ وزیر پھر عیسیٰ اور دیگر انبیاء کے درمیان فرق کا کوئی قائل نہیں لہذا دیگر انبیاء پر بھی ملائکہ کی فضیلت ثابت ہوگی۔ اور جواب یہ ہے کہ نصاریٰ نے حضرت مسیح کو اتنا عظیم سمجھا کہ ان کے بقول وہ اللہ کا بندہ ہونے سے برتر ہیں، بلکہ انہیں اللہ کا بیٹا ہونا چاہئے اس لئے کہ وہ مجرد ہے، ان کا کوئی باپ نہ تھا اور وہ مادر زاد اندھوں کو اور برص کے مریض کو اچھا کر دیتے تھے، اور مردوں کو زندہ کر دیتے تھے برخلاف بنو آدم میں سے اللہ کے دیگر بندوں کے تو ان سے یہ کہہ کر تردید کی کہ اس سے انکار کریں گے۔ مسیح اور نہ وہ شخص جو اس صفت میں ان سے بھی بڑھ کر ہو اور وہ فرشتے ہیں جن کے نہ باپ ہیں نہ ماں اور باذن الہی اس سے زیادہ قوی اور مادر زاد اندھوں اور برص کے مریضوں کو اچھا کرنے اور مردوں کو زندہ کرنے سے زیادہ عجیب افعال پر قدرت رکھتے تھے، تو ترقی صرف تہجد یعنی بغیر باپ کے پیدا ہونے اور افعال قویہ ظاہر کرنے میں ہے نہ کہ مطلق کمال و شرف میں لہذا ملائکہ کی افضلیت پر کوئی دلالت نہیں۔ حاصل یہ کہ ملائکہ کو پہلے ذکر کرنے کی علت شرف و فضیلت نہیں، جیسا کہ تمہارا دعویٰ ہے بلکہ اس لئے ان کے ذکر کو مقدم کیا کہ وجود میں وہ مقدم ہیں یا اسلئے کہ ایمان بالرسول ایمان بالملائکہ پر موقوف ہے۔ کیونکہ ملائکہ ہی انبیاء کے پاس وحی لانے والے اور اللہ تعالیٰ کے اوامر و نواہی پہنچانے والے ہیں۔

تشریح: اس سارے بحث سے مقصود بھی درحقیقت معتزلہ کی تردید ہے کہ ان کے نزدیک فرشتوں کا مقام عام انسانوں سے اور رسل، ملک کا درجہ رسل بشر سے بھی افضل ہے۔ لہذا مصنفؒ ان کے دلائل بیان کرتے ہوئے ساتھ ساتھ ان کو جواب بھی دے رہے ہیں۔ معتزلہ کی پہلی دلیل۔ الاول ان الملائكة ارواح الخ فرشتے اس لئے افضل ہیں کہ وہ ارواح مجرہ ہیں عقل بیہ، بافضل کامل ہیں انسان تو کمالات تدریجاً حاصل کرتا رہتا ہے جن قوتوں سے افعال قیچہ کا صدور ہوتا ہے شوہت غضب وغیرہ فرشتے ان چیزوں سے پاک ہیں جبکہ حیوانی اور جسم کی تاریکیوں سے بھی پاک ہیں لہذا انسان کیسے فرشتوں کا مقابلہ کر سکتا ہے جبکہ ان کو اللہ تعالیٰ نے ظاہری اور باطنی طاقت سے بھی نوازا ہے۔

والجواب ان مبسوط الخ اس دلیل سے جواب یہ ہے کہ اس جملہ تقریر کی بنیاد فلسفیانہ اصول پر ہے نہ

کہ اصول اسلامیہ پر جبکہ ہم ان فلسفیانہ اصول کو ماننے کے لئے تیار نہیں کیونکہ اسلامی اصول کے اعتبار سے فرشتے ارواح مجردہ نہیں بلکہ اجسام لطیفہ ہیں لہذا ان کا دلیل تام نہیں۔

الثانی ان الانبیاء مع کونہم الخ یہ معتزلہ کی دوسری دلیل کا بیان ہے فرشتے اس لئے افضل اور بلند ہیں کہ تمام انبیاء کرام اپنے علی اور عملی کمالات حاصل کرتے ہوئے فرشتوں سے استفادہ کرتے رہے ہیں لہذا فرشتے انبیاء کرام کے استاد ہیں اور استاذ کا درجہ شاگرد سے افضل ہوا کرتا ہے۔

والجواب ان التعلیم من اللہ الخ یہاں سے شارح جواب دے رہے ہیں کہ انبیاء کرام کا معلم حقیقی ذات خداوندی ہے جبکہ فرشتے تو صرف پیغامات الہیہ پہنچانے کے لئے واسطہ اور ذریعہ بنے۔ درمیان میں ایک قاصد اور سفیر بن کر ذمہ داری ادا کی ہے، لہذا انبیاء کرام کے لئے فرشتے معلم نہیں بلکہ ذات الہی معلم ہے، لہذا فرشتوں کا درجہ انبیاء کرام سے آگے کیسے بڑھ سکتا ہے۔

الثالث انه قد اطرد الخ یہ معتزلہ کی تیسری دلیل ہے۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ قرآن اور حدیث میں جہاں جہاں فرشتوں اور انبیاء کرام کا ذکر آیا ہے تو وہاں پر فرشتوں کا تذکرہ پہلے اور انبیاء کا بعد میں آیا ہے مثلاً کل آمن باللہ وملائکتہ الخ جیسا کہ حدیث میں وارد ہے ”الایمان ان تؤمن باللہ وملئکتہ وکتابہ ورسولہ“ لہذا فرشتوں کی تقدیم ذکرى اُن کے بلند مقام اور بلند مرتبے کی طرف مشیر ہے۔

والجواب ان ذلك الخ شارح جواب دے رہے ہیں کہ فرشتوں کا ذکر پہلے اس لئے آیا ہے کہ فرشتے پہلے سے موجود ہیں جبکہ انسان بعد میں پیدا ہو چکا ہے جو چیز پہلے ہوتا ہے اُن کا تذکرہ بھی پہلے ہوا کرتا ہے۔ الرابع قولہ لن يستکف الخ یہ معتزلہ کی چوتھی دلیل ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ قاعدہ یہ ہے کہ ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی جانب ہوا کرتی ہے۔ اس آیت میں فرمایا گیا کہ عیسیٰ اور فرشتے اللہ تعالیٰ کا بندہ ہونے سے کوئی عار محسوس نہیں کرتے تو پہلے عیسیٰ کا تذکرہ ہے اور پھر فرشتوں کا۔ اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے مثلاً عرب کہتے ہیں کہ اس سے نہ وزیر شرم کرتا ہے اور نہ بادشاہ۔ لہذا وزیر کا درجہ ادنیٰ ہے اور اس سے ترقی کرتے ہوئے بادشاہ کی طرف بات بڑھی۔ یوں نہیں کہا جاتا ہے کہ اس سے نہ بادشاہ شرم کرتا ہے اور نہ وزیر۔ لہذا معلوم ہوا کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں۔ جب فرشتوں کی افضلیت حضرت عیسیٰ پر ثابت ہوگئی تو پھر کوئی بھی اس بات کے قائل نہیں کہ فرشتے عیسیٰ سے افضل ہیں اور دیگر انبیاء کرام سے افضل نہیں ہیں بلکہ اس سلسلے میں تمام انبیاء کرام کا حکم ایک ہوگا۔ لہذا فرشتے تمام انبیاء کرام سے افضل ہوں گے۔

والجواب ان النصاری الخ شارح جواب دے رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ بات تو ٹھیک

ہے کہ ترقیِ ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے مگر ہر جگہ کا موقع و محل الگ ہوتا ہے۔ نصاریٰ نے حضرت عیسیٰ کو اللہ کا بیٹا قرار دیا اور کہا کہ وہ بغیر باپ کے پیدا ہو چکے ہیں اور کہنے لگے کہ جس کا باپ بھی نہ ہو اور عجیب و غریب کارہائے نمایاں بھی اُس کے ہاتھوں ظاہر ہوں تو ایسے انسان کے لئے بندہ ہونا ناممکن ہے بلکہ وہ تو خدا کا بیٹا ہونا چاہئے تو اللہ تعالیٰ نے نصاریٰ کی غلط عقیدے کی تردید فرمائی کہ اگر تمہارے نزدیک بغیر باپ کا پیدا ہونا بندہ بننے سے منافی ہے تو اُس مخلوق کے بارے میں تمہاری کیا رائی ہے جو کہ بغیر ماں باپ کے پیدا ہو چکے ہیں یعنی فرشتے، حالانکہ وہ اللہ تعالیٰ کی بندگی سے شرم محسوس نہیں کرتے ایسے ہی حضرت عیسیٰ بھی بندگی سے شرم محسوس نہیں کرتے، لہذا اس میں ترقی ہے ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف لیکن اور حیثیت کی ترقی ہے کہ عیسیٰ کا صرف باپ نہیں اور فرشتوں کے دونوں نہیں۔

اسی طرح حضرت عیسیٰ کے ہاتھوں امور عجیبہ صادر ہو رہے ہیں لیکن فرشتوں کے ہاتھوں جو امور عجیبہ و غریبہ صادر ہوتے رہتے ہیں وہ حضرت عیسیٰ سے بہت زیادہ ہیں لہذا ترقی ہے لیکن افعال عجیبہ کے صدور میں۔ اس آیت سے یہ بات بالکل ثابت نہیں ہو رہی ہے کہ یہاں پر ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ترقی فرشتوں کی کمال شرافت اور افضلیت ثابت کر رہی ہے، لہذا رسل بشر کا مقام رسل ملک سے افضل ہے۔ اسی طرح عام صالح انسان کا مقام عام فرشتوں سے افضل ہے اور معتزلہ کی رائی درست نہیں۔

والحمد لله اَوَّلًا وَاخِرًا اللَّهُمَّ لَكَ الْحَمْدُ عِدَدُ رُوقِ الْأَشْجَارِ وَعِدَدُ الرِّمَالِ
وَعِدَدُ مَا أَظْلَمَ عَلَيْهِ اللَّيْلُ وَاشْرَقَ عَلَيْهِ النَّهَارُ وَصَلَّى عَلَى حَبِيبِهِ وَصَفِيهِ مُحَمَّدٍ عِدَدُ
مَاتِحِبٍ وَتَرْضَى وَعِدَدُ الْمَلَائِكَةِ وَالْجَنِّ جَمِيعَهُمَا وَعِدَدُ نَجُومِ السَّمَاءِ اللَّهُمَّ أَنْزِلْهُ
الْمَقْعَدَ الْمُقَرَّبَ عِنْدَكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ اللَّهُمَّ تَقَبَّلْهُ مِنِّي كَمَا كُنْتَ تَقْبَلُ مِنْ عِبَادِكَ
الصَّالِحِينَ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ لِي سَبَبَ الْفَلَاحِ وَالنَّجَاحِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ اللَّهُمَّ أَنْفَعْنِي
بِهَذِهِ الرِّسَالَةِ وَأَنْفَعْ بِهَا وَالِدَيَّ يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ إِلَّا مَنْ اتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ
سَلِيمٍ۔ آمین

تمت بتاريخ ۱۸ جمادی الثانی ۱۴۳۹ھ

الموافق ۲۵ جون ۲۰۰۸ء یوم الاربعاء

بوقت ۴:۳۰ ظہر۔

